La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL-JULIO-SEPTIEMBRE 1953-N.° 248

Legitimidad del ecumenismo Católico

I

LEGITIMIDAD GENERAL DEL ECUMENISMO CATOLICO

1.—Razones católicas de la causa de la unidad cristiana

Si en el orden de los hechos el problema ecuménico parece más cristiano que católico, en el orden de los principios es al revés. Es, en efecto, este problema el de la unidad de la fe cristiana. Y mientras en el pensamiento disidente la unidad es cuestión de conveniencia, aunque de conveniencia máxima, en la mente católica es la cuestión misma de la fe. Una vez más, ser, verdad y unidad se identifican. En la convicción católica están fuera de la verdad cuantos están fuera de la unidad. Consiguientemente, la causa de la unidad cristiana es la causa misma de la verdad encomendada a su Iglesia por el Divino Redentor. La causa ecuménica pertenece de lleno a la misión esencial de la Iglesia. El Señor le mandó enseñar a todas las gentes una misma verdad y una misma norma de vida. No hay dos verdades ni dos vidas, como no hay dos Cristos, sino un solo Cristo,

Además de la vida y de la verdad, la unidad es el poder. La Iglesia no puede perder su unidad ni fallar en su eficacia esencial. Pero los desmembramientos de su cuerpo viviente que le causan las herejías y los cismas, debilitan grandemente su fuerza de expansión. Las cristiandades desmembradas no sólo la privan de su fuerza y colaboración y se sustraen a su influencia, sino que hacen cuanto pueden por disminuir la que sigue ejerciendo en su pueblo fiel y la que trata de introducir en la infidelidad.

En cuanto humanamente puede preverse, ¡cuán diferente hubiera sido la suerte del mundo, de haberse mantenido unida la Cristiandad! ¡Y cuán diferente de su pasado sería su futuro si se rehiciera la unidad cristiana! Nada hay que torture tanto la inteligencia y el corazón cristiano como la contemplación de un mundo irredento después de veinte siglos de Redención. Es cierto que el mundo es tremendamente refractario a Cristo; pero es de fe que Cristo *vino a este mundo a iluminar a todo hombre* y que la eficacia de su redención es infinita. Cristo interpuso su omnipotencia como garantía del apostolado universal que encomendó a sus apóstoles. *Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, y enseñad a todas las gentes.* (Mat. XXVIII, 18-19). Su omnipotencia es indudable. Sin embargo, la humanidad en su mayor parte sigue sin conocerle.

Sólo Dios sabe la explicación de este misterio torturador. Pero, entre las explicaciones a nuestro alcance, la división cristiana es la mayor. La desunión, con la pérdida, el antagonismo, la lucha de fuerzas cristianas que representa, no sólo explica la lentitud del avance del cristianismo, sino el hecho todavía más lamentable de la descristianización de los pueblos cristianos, con todas sus nefastas consecuencias en la historia moderna y en la actual. Sin la Reforma, esta historia carece de sentido y hubiera carecido de existencia. La evolución de la civilización europea con arreglo a la lógica vital del cristianismo, hubiera creado una humanidad mucho más feliz que la presente.

Y, pues *contrariorum est ratio,* por los males de la desunión pueden calcularse los beneficios que reportaría el recobro de la unidad cristiana. Imaginemos que mañana amanecen reunidas en la unidad católica, junto con las naciones que ya lo están, Rusia, Estados Unidos, Inglaterra, Alemania, Países Escandi-

navos... Imagine luego quien pueda las consecuencias de esta recatolización de Europa y América en el porvenir del Cristianismo y en la concordia de la humanidad. Para el cristianismo la unidad significaría seguramente la hora de su triunfo universal. Nada se resistiría ya a la fuerza de su unidad. El prodigio de su unión sería la suprema garantía de su verdad, conforme a la promesa de Jesús: *Que sean uno, para que crea el mundo que soy tu enviado*. (Jn. XVII, 21 y 23). Para la humanidad, la reconciliación cristiana en la común aceptación del reinado de Cristo significaría la Paz. Pax Christi in regno Christi.

Sueño dorado esta felicidad, como sueño dorado es todavía la unidad. Pero sueño dorado que puede ser divino. Porque, ¿quién sino Dios lo infunde hoy con tal generalidad y tal viveza en las mentes cristianas? En lo hondo del espíritu ecuménico, de la aspiración de unidad que alienta hoy con unanimidad y fuerza nunca sentida en las almas cristianas, católicas y disidentes, hay que reconocer la inspiración y el impulso del Espíritu Santo, que es espíritu de amor y vínculo de unión (1). La Iglesia lo reconoce así, y por voz del Vicario mismo de Cristo, hace suyo este clamor cristiano:

«¡Oh si este Año Santo pudiese saludar también el grande y por siglos esperado retorno a la única verdadera Iglesia de muchos creyentes en Cristo, por muchos motivos separados de ella! Con gemidos inenarrables el Espíritu, que está en el corazón de los buenos, eleva hoy, como grito de imploración, la plegaria misma del Señor: *Ut unum sit*. Justamente preocupados de la audacia con que se mueve el frente único del ateísmo militante, hoy se demanda en alta voz: ¿Por qué todavía separaciones? ¿Por qué todavía cismas? ¿Para cuándo la unión concorde de todas las fuerzas del espíritu y del amor?

Si otras veces ha partido de la Sede Apostólica la invitación a la unidad, en esta ocasión Nos la repetimos más calurosa y paterna, presionados como Nos sentimos por las invocaciones y súplicas de tantos y tantos creyentes esparcidos por toda la tierra, los cuales, después de los trágicos y luctuosos aconteci-

(1) Cfr. CONGAR, *'appel oecumenique* La Vie Spirit. janv. 1950, páginas 5-7.

mientos sufridos, vuelven los ojos hacia esta misma Sede, como al áncora de salvación del mundo entero...» (2).

II.—Razon del ecumenismo catolico

Es explicable que el ecumenismo haya sido al principio un movimiento de las cristiandades disidentes. La inquietud psicológica y moral por la unidad debía sentirla con mayor viveza la disidencia. Ellos saben que rompieron la unidad cristiana; que carecen de ella porque la perdieron. Y por más legítima que estimen la ruptura, no pueden sustraerse a la añoranza de la unidad perdida. Lo que les queda de cristiandad es un testimonio y una exigencia de lo que les falta. En el fondo, aunque no siempre en la superficie, de la conciencia disidente, la inquietud ecuménica es una impresión de inseguridad (3).

En cambio, el católico se sabe en la unidad y vive tranquilo en ella. El problema ecuménico puede ser para él una inquietud teológica, apostólica; pero no una inquietud psicológica y moral. La unidad será siempre para él un problema ajeno más que un problema propio. El ecumenismo no es su recobro de la unidad, sino el retorno a ella de los que la perdieron.

Esto explica, creo yo, que el ecumenismo no haya sido un movimiento originariamente católico, y que la Iglesia haya procedido y proceda con tanta serenidad frente a la inquietud acatólica.

Sin embargo, al ecumenismo disidente tenía que responder indefectiblemente un ecumenismo católico. Se lo imponía a la

---

(2) *Mensaje del Año Santo.* AAS. XXXII (31 Enero 1950), p. 124. La Instrucción del Santo Oficio «Ecclesia Catholica» se hace también eco de la generalidad del movimiento unionista, atribuyéndolo igualmente a la inspiración divina. «Jam vero in pluribus Orbis partibus, quum ex varis externis eventibus et animorum mutationibus, tum maxime ex communibus fidelium orationibus, afflante quidem Spiritus Sancti gratia, in multorum animis ab Ecclesia Catholica disidentium desiderium in dies excrevit ut ad unitatem omnium redeatur, qui in Christum Dominum credunt»... AAS. XXXII (31 Enero 1950), p. 142.

(3) «Es un axioma confirmado por la historia, que el libre examen en que el Protestantismo se apoya, engendra la división. Esta parece haber llegado al último extremo posible en los días que corremos, y su misma grandeza ha excitado en las almas el deseo de poner remedio a tanto mal...» (Colunga (Alberto, O. P.) *La unidad de la Iglesia y el ecumenismo moderno.* Cienc. Tom. 44 (1931) 5-27, p. 5.

Iglesia su propia misión. Si es moralmente explicable que el desasosiego de la división lo sufra la disidencia, es teológicamente preciso que la causa ecuménica la sirva y la lleve a feliz realización la unidad, es decir, la Iglesia. Es para ella, como ya dijimos, un postulado esencial de su misión (4). No podía limitarse a abrir las puertas esperando el retorno de los hijos que se fueron. Había de salirles al encuentro y mostrarles el camino que conduce a la casa paterna.

Mostrarles, digo, el camino. Porque quieren volver y no saben adónde ni por dónde. Como carecen de la plenitud de la verdad, y la unidad es totalidad, desconocen el verdadero contenido de la unidad que ansían. Por eso el ecumenismo disidente no llegará jamás a la unidad, por mucho que camine. Por Amsterdam no se va a la unidad, porque por Amsterdam no se va a Roma.

He aquí, no sólo la legitimidad sino la urgencia de un ecumenismo católico. Su cometido necesario y apremiante es descifrar a la disidencia el verdadero sentido de su aspiración ecuménica, de la unidad cristiana. Y, pues no cabe unidad verdadera fuera de la unidad católica cuyo centro es Roma, cuyo principio visible es el Papa, de ahí el enseñar, allanar, facilitar a la disidencia el camino de Roma.

La Iglesia siempre señaló este camino e invitó maternalmente a volver por él a sus hijos desviados. Pero lo que ahora reclama de ella o en ella la competencia y el fiel servicio de su misión, es mucho más que mostrar abierto el camino a los descaminados y el deseo de verlos regresar; es una movilización de todos sus recursos de atracción para hacer efectivo el regreso. Se lo demanda la presión del Espíritu Santo, que ha suscitado en los corazones el anhelo del retorno.

La obra ecuménica es una obra grandiosa de apostolado doctrinal y activo, cuya realización, con el impulso y bajo la dirección de la jerarquía, compete a la Iglesia entera, y, en ella, más o menos a cada uno, según su propia gracia y función. Como todas las obras, y, sobre todo, como todas las grandes obras que en la Iglesia se verifican.

---

(4) «Praefata «reunio» ad Ecclesiae munus et officium potissimum pertinet.» Instr. *Ecclesia Catholica*, lug. cit. p. 143).

«Hay, pues, lugar—escribía el P. Congar en 1937—para todo un esfuerzo que, sobre la base de los principios preestablecidos, y con el respeto de las competencias, se aplicaría a precisar las vías posibles de un movimiento de reintegración de los cristianos disidentes en la unidad. Allá donde la jerarquía no puede comprometerse en los problemas espinosos de la psicología de los diversos grupos cristianos, en la discusión de las formas actuales y pasajeras del error, en la explicación directa y fraternal de lo que choca o se halla incomprendido, en la sugestión de los posibles acercamientos de los unos hacia los otros, en suma, en todo lo que implica el contacto directo con nuestros hermanos separados y el trabajo concreto de aproximación, parece indispensable que los teólogos, es decir, indagadores investidos de una función por la Iglesia, pero sin mandato propiamente jerárquico, se preocupen de plantar jalones, señalar las grandes directrices y los mayores puntos de mira...» (5).

Estas reflexiones están hechas con las manos en la masa. Son o intentan ser la justificación de un movimiento en marcha, de un ecumenismo católico empeñado ardientemente en el apostolado unionista en múltiples sectores de la catolicidad. Al someter a nuestra propia reflexión sus directrices doctrinales y sus consignas prácticas, sería injusto un frío enjuiciamiento de la labor cumplida por otros en nombre de todos, y más de labor tan importante y tan ardua, sin adelantar el reconocimiento más rendido y cordial de su mérito y del servicio prestado al bien común. Nuestros ecumenistas son beneméritos de la causa de Dios y de la Iglesia. Sus esfuerzos, diremos con ella, *nequeunt satis probari et promoveri* (6). Con su vocación ecuménica, tan generosamente servida, han personificado y servido un deber sagrado de la Iglesia.

Es grato oír de quienes lo han podido comprobar, no obstante su arduidad y su peligro, algunos resultados obtenidos (7).

¿Podemos juzgar ya del árbol por sus frutos? El éxito final de esta obra no puede ser resultado del ingenio y del trabajo humano por admirables que sean, sino de la intervención miseri-

(5) *Chrétiens désunis*, p. XIV.
(6) Instr. *Ecclesia Catholica*, lug. cit. p. 142.
(7) Cfr. CONGAR, *L'appel oecumenique*. La Vie Spir. Enero 1950, p. 6.

cordiosa de Dios. «Non volentis neque currentis sed miserentis est Dei» (Rom. 9, 16). Y si esa intervención decisiva divina ha de ser debidamente preparada por el apostolado ecuménico, largo y costoso habrá de ser éste, pues muy largo y dificultoso es el camino del retorno. Pero algunos frutos ha producido ya el árbol ecuménico.

El primero es la atmósfera de estimación y simpatía que la acción ecuménica católica ha logrado crear en ciertos medios protestantes (8).

El segundo, la obra ya en marcha de un conocimiento mutuo fundado en la verdad, y no en el prejuicio y en la animadversión.

El tercero, la mayor atención de toda la Iglesia al problema ecuménico, y especialmente de la jerarquía eclesiástica que, consciente de su propia responsabilidad, interviene más cada día en la promoción y en la dirección del movimiento. La última intervención de la Santa Sede con la *Instrucción* del Santo Oficio de Enero de 1950, que ha sido calificada de *Carta Magna* del ecumenismo católico, representa un avance notabilísimo en la actuación ecuménica oficial. Sería equivocado considerar como restrictivo este documento. Las sabias precauciones que señala no tienden a frenar la obra, sino a un mejor encauzamiento que prevenga ciertos peligros y asegure su éxito.

Esta llamada de cautela en la conducción del movimiento no sólo no es de extrañar, sino que era de esperar. Después de observar y vigilar durante largos años la actividad ecuménica católica, la Iglesia interviene oficialmente para bendecir las intenciones y los esfuerzos de sus hijos, estimulándoles a proseguirlos y dándoles normas para hacerlo con mayor acierto. Este es el sentido del documento (9).

---

(8) Cfr. CONGAR, *Vraie et fausse Reforme*, p. 440.

(9) «En comparaison des précedénts documents romains concernant le même objet, celui-ci se distingue tres nettement par son accent positif. Non seulement les évêques, auxquels, ne l'oublions pas, in s'adresse, sont invités à «veiller diligentement et efficacement sur tout ce mouvement», mais ils sont exhortés à le «promouvoir et le diriger avec prudence»... Il ne paraît pas doutex que par sa teneur la recent Instruction du Saint-Office ne soit appelée á donner une impulsion vigoureuse dans les milieux catholiques au mouvement en faveur de l'unité, et cela sur le plan même des contacts directs avec les non-catholiques. Les milieux oecumeniques n'ont cessé de souhaiter que l'Eglise romaine prenne enfin a ces rencon-

Que estas normas obliguen a revisar, y aun a rectificar en algunos casos, la táctica ecuménica, deja siempre a salvo la buena voluntad de nuestros denodados apóstoles de la unidad cristiana. Se trata además en este caso de un apostolado nuevo y dificilísimo. Porque no es cuestión solamente de señalar el camino, que es tarea fácil, sino de persuadirlo y facilitarlo. Y la armonización entre la verdad imprescindible y la facilitación precisa y aceptable, es problema de suma prudencia que nadie tiene garantida más que la Iglesia.

«Aunque el movimiento es puro y de gran calidad espiritual —escribía un mes antes de la *Instrucción* el P. Congar—puede ocurrir, como en todo lo humano, que tenga sus desaciertos, sus fallos, sus peligros de desviación. Si, como de hecho sucede, se desenvuelve en la comunión de la Iglesia, se rectificará adecuadamente. Un católico cuidará cordialmente de no hacer nada sin el beneplácito de sus superiores, y menos contra él» (10).

Los primeros en acometer empresas arriesgadas saben que se exponen, no sólo a un trabajo que ahorrarán a los demás, sino a desaciertos y fracasos que asegurarán el acierto y el éxito de los que vayan detrás.

Sólo con esta comprensión, nos permitimos nosotros algunas observaciones a la teoría y a la táctica ecuménicas hasta ahora ensayadas.

---

tres entre chretiens une part plus active. Jusqu'ici celle-ci, sans cesser de souligner l'interet qu'elle prenait au but persuivi et de rendre hommage aux intentions qui presidaient à cette recherche, n'avait cependant montré qu'une attitude très reticent en ce domaine. Nous pensons que désormais on peut s'attendre, sous des formes que l'avenir preciserá... à la voir s'engager dans cette oiie d'une manière plus positive...» (DUMONT, O. P., *L'Eglise romaine et le mouvement oecumenique*. La Vie Intellectuelle, avril 1950, p. 437, 439-40.

La revista *Irenikon*, 23 (1950) comentaba así el documento del Santo Oficio: «La Sacrée Congregation s'est manifestement mise en frais pour encourager le grand mouvement pour l'Unité, devant lequel elle s'incline comme devant une oeuvre de l'Esprit-Saint et que la Saint-Siège dont elle est l'organe veut voir se devolepper». (p. 220).—Cfr. DAMBORIENA (Prudencio, S. I.), *Roma y el Ecumenismo*. Razón y Fe, 142 (1950) 85-108, especialmente págs. 100 sgs.

(10) *L'appel oecumenique*. La Vie Spirit. anv. 1950, p. 5-6.

II

VALORACION DE LA DOCTRINA Y DE LA ACCION ECUMENICA CATOLICA

I.—Los principios o presupuestos del ecumenismo catolico

El intento de nuestro ecumenismo no puede ser otro que el retorno de los disidentes a la unidad de la Iglesia católica. Nuestros ecumenistas han comprendido con clarividencia que la acción ecuménica católica ha de estar regida por los principios dogmáticos de la naturaleza, la unidad y la catolicidad de la Iglesia, y por el concepto adecuado de los disidentes a la luz de esos principios.

1. *Eclesiología unionista.*

La eclesiología de nuestros ecumenistas podríamos caracterizarla con dos notas principales, que son: fidelidad dogmática y tendencia vitalista. Nuestros autores en general se mueven con seguridad de sus pasos por el camino de la ortodoxia. Más aún. Sus exposiciones reflejan a veces una penetración y una comprensión del misterio de la Iglesia, muy superior a la de los tratadistas de escuela. Han logrado adentrarse en la profundidad de este gran misterio de la Vida.

Por eso, y por la influencia del ambiente intelectual, y por su misma preocupación ecuménica, su eclesiología es de tendencia *vitalista*. Lo sería, digo, por sólo ser una eclesiología unionista, ya que la enmarcación externa o institucional condiciona la reunión mucho más que las exigencias menos precisas de la mera comunión vital. Pero este vitalismo eclesiológico es un vitalismo más dentro del vitalismo teológico, el cual, a su vez, es un vitalismo más en el vitalismo intelectual de esta hora. En la teología de la Iglesia, Moehler fué un fautor de esta tendencia, (11) y sigue siendo un mentor para nuestros eclesiólogos. Congar no oculta su admiración por el teólogo alemán, al

(11) *L'unité de l'Eglise ou le Principe du Catholicisme*... Trad. franc. Col. Unam Sanctam. París, 1938.

que conceptúa de primer orden (12). Justo es decir que Congar es más seguro que Moehler, y que, si se deja inspirar, no se deja guiar por él.

A parte de la eficacia que esta tendencia pueda tener para la atracción de los disidentes y particularmente de los ortodoxos —cuyo interiorismo y pneumatismo es tan marcado—, tiene también notable interés científico y espiritual, como complementación de la eclesiología clásica, construída con muy diversas preocupaciones y con una atención preferente a la constitución social y externa de la Iglesia. Esta ventaja es apreciable, pues nos proporciona una más clara inteligencia y un mayor aprecio de la vitalidad divina de la Iglesia a cuyo servicio están ordenadas las instituciones en lo que tienen de divino y en lo que tienen de humano.

Sin embargo, en esta corriente, como en toda corriente, existe el peligro de la impetuosidad, que puede llevar demasiado lejos. Y este peligro puede afectar al orden teológico y también al intento mismo ecuménico.

En el orden doctrinal, la censura de desvalorización de lo vital, que los nuevos eclesiólogos tienen siempre en los labios contra los antiguos, hace temer que acaben ellos por desvalorizar lo que critican, es decir, la sólida e inexpugnable construcción teológica de nuestra Eclesiología clásica. Completarla con un mayor esclarecimiento de su contenido íntimo, es muy provechoso. Pero reducir la atención y la ponderación en la interioridad de la vida con una constante censura de los que estudiaron preferentemente su estructuración y organización constitucional y externa, lleva a la desestimación de esa estructura y, en definitiva, a comprometer la consistencia misma de la vida, que no se da fuera del organismo y de sus funciones. Sé que se hacen las necesarias salvedades; pero es de temer que con sólo salvedades no se salve bastante.

Se trata de sustituir o de superar la Teología postridentina y, sobre todo, la Eclesiología que se dice construída contra la

(12) Cfr. CONGAR, *Esquisse du Mystère de l'Eglise*, (Col. *Unam Sanctam*) Edi. du Cerf. París, 1941; especialmente el cap. *L'Esprit des Pères d'aprés Moehler*. Id. *La signification oecumenique de l'oeuvre de Moehler*. Irenikon, 15 (1938) 114-130. Id. *La pensée de Moehler et l'eclesiologie ortodoxe*. Irenikon, 12 (1935) 321-329. Id. Vraie et fausse Reforme... p. 6, 89, 343. Id. *L'eclesiologie de Moehler*. En Problèmes de l'oecumenisme, II, p. 82-85. Id. En Rev. Sc. Phil. Theol. 27 (1938) 656-7.

Reforma y, como tal, *negativa, limitada, endurecida, unilateral y hasta esclerosa* (13). Se razona que estos caracteres los tiene esta teología por haber sido elaborada en una actitud de defensa, es decir, en contra de la disidencia.

Pero quizás se olvida que sólo Dios piensa toda la verdad a la vez, o que la parcialidad y aún la unilateralidad es consecuencia insuperable de nuestra limitación intelectual; y que, además, es razonable que, no pudiendo verlo ni decirlo todo, ni siendo todo necesario a la vez, se considere y se estudie y se esclarezca y se utilice cada verdad a su tiempo.

El presente exige de los teólogos que le muestren la vitalidad de la Iglesia que fluye y circula por las venas escondidas bajo sus formas externas. Muéstrese enhorabuena esa vida. Pero conscientes de que también en esta valoración cabe unilateralidad y parcialidad, y que será tanto mayor y más peligrosa cuanto menos se comprenda y se respete lo que hay de eternamente válido en la Eclesiología anterior. «Es verdad—observa muy bien el P. Nicolás—que si nuestra Teología del siglo XX está influída por el pensamiento moderno, es más bien en un espíritu de asimilación y de conquista, que en un espíritu de defensa y de reacción. Esta precisamente había sido la actitud de Santo Tomás frente al aristotelismo. No construyó él su doctrina *contra* el agustinismo. Y nosotros creemos que se debe evitar el construir nuestra teología moderna de la Iglesia contra los «endurecimientos» de la teología clásica. «Antijuridismo» y «anticonceptualismo», ¿no se expondrían a provocar el efecto de todas las reacciones y determinar una teología tan parcial como la que se trata de evadir? No querríamos nosotros que la vista de los nuevos valores nos hiciese perder la de los valores logrados» (14).

El P. Congar se muestra consciente de estos peligros en que el modernismo cayó de lleno, y se propone no perder el equilibrio en la Teología de la vida de la Iglesia que proyecta (15).

(13) Cfr. CONGAR, *Esquisses du Mystère de l'Eglise*, passim.; Vraie... Reforme, p. 7-9, etc.

(14) *Théologie de l'Eglise*. Rev. Thomiste, 46 (1946) 372-398, p. 373.

(15) Cfr. Vraie... Reforme, p. 11-12. Bajo el título general, *Essais sur la Communion catholique*, la obra proyectada por el P. CONGAR contendría ocho volúmenes con este temario: I. Éléments et conditions de la Communion catholique.—II. Etudes sur le Schisme.—III. Communion catholique et vertiés devenue folles.—IV. Vraie et fausse Reforme dans l'Eglise.—V. Tradition et Communion catholique.—VI. Diversité et unité. Mono-

También para el *intento ecuménico* puede ser contraproducente un vitalismo eclesiológico no debidamente expresado. Es cierto que esta tendencia halaga a los disidentes. Pero ¿será excesiva suspicacia mirar con recelo este mismo halago? No podemos olvidar que el óbice para su retorno a la unidad, no está en lo que ella tiene de vida, sino en lo que tiene de institución.

Se nos responderá que se trata de conducirlos por la vida a la estructura: de hacerles comprender la necesidad de la comunión en la estructura para la comunión en la vida. Indudablemente. Mas, para esto, hay que convencerles del valor esencial, primario, causal, de la constitución externa de la Iglesia, pues de lo contrario seguirán creyendo en su pertenencia a la comunión vital eclesiástica, y rechazando la comunión externa como innecesaria, si no como arbitraria y subyugadora.

¿Se conseguirá que ellos no se aferren en su actitud interiorista con la táctica de ponderar su acierto en valorarla tanto, y nuestro desacierto en descuidarla? ¿Se conseguirá que ellos den a la institución jerárquica de la Iglesia, a su sacerdocio, a su magisterio, a su régimen, el aprecio debido, con la táctica de proclamar que nosotros le hemos dado demasiado? Halagarles es mucho más fácil que ganarles. Congar tiene páginas admirables sobre la relación entre la Iglesia-sociedad y la Iglesia-comunidad de vida en Cristo (16). Pero quizás no está tan acertado cuando, para reprender el excesivo interiorismo de los ortodoxos, comienza por rezar el *confiteor*, denunciando el descuido de la catolicidad en la valoración de la vida profunda de la Iglesia (17).

---

traditionalisme et Catholicité.—VII. La «Communicatio in sacris», et l'»Intercomunion». — VIII. Rome et la Communion catholique. (Cfr. Vraie... Reforme, p. 7).

(16) Cfr. *Crétiens désunis*, p. 100, siguientes.

(17) «Pour nous aussi l'Eglise est une communauté d'amour mutuel et c'est le Sant-Esprit qui, inspirant nos âmes du dedans, est l'auteur de cette unanimité dans l'amour mutuel. Pour nous aussi, la hierachie du Magistère lorsqu'elle enseigne, énonce la foi *de l'Eglise* et ne le fait que pour se trouver *dans l'Eglise*, dans la communion fraternelle du corps animé par l'esprit du Seigneur. Que si nous avons, pendant un temps, trop laissé en déshérence cet aspect le plus profond des choses, nous temoignons aujourd'hui de notre repentir, de la manière la plus authentique et la plus efficace: en nous apliquant a vivre et à penser plus que jamais selon ces lignes de fond.» (Ibid. p. 266, 7).

2. *El concepto de los disidentes.*

Existen millones de creyentes en Cristo separados de la comunión de la Iglesia Católica Romana, agrupados en múltiples colectividades o cristiandades, según sus diversas creencias. ¿Qué son en concepto católico estos cristianos y estas cristiandades?

1) *Solución general.*—La respuesta está condicionada por este principio: No hay más que una Iglesia verdadera de Cristo, que es la Iglesia Católica Romana, y nadie es verdadero cristiano sin pertenecer a ella.

Los disidentes bautizados que están fuera de la Iglesia de buena fe, pertenecen íntimamente a la Iglesia Católica, aunque exteriormente no le estén incorporados y sometidos.

En cambio, las organizaciones cristianas que los agrupan y rigen, aunque se denominen «iglesias», *no lo son en realidad*, pues ni lo son como *todo*, ya que no hay más que una, ni lo son como *partes*, pues no lo son de ese todo.

Ni vale decir que esas sociedades cristianas conservan algunos o muchos de los elementos constitutivos de la verdadera Iglesia. Esos elementos no bastan a constituírlas, como tales, Cuerpo de Cristo, ni a conferirles la animación de su Espíritu. Son ramas desgajadas del árbol que conservan muchos elementos del árbol, pero que no son el árbol.

¿No podrían, entonces, ser unidas o integradas en la Iglesia como tales cristiandades? El que sean o no integrables depende de que se acondicionen o no a las exigencias vitales del todo, es decir, de que estén o se pongan en condiciones de recibir la animación vital del todo. En el supuesto de ser efectivamente integradas o totalizadas, serían materialmente las mismas de antes y formalmente diversas. Integradas serían partes orgánicas del Cuerpo de Cristo y antes no lo son. Como si las ramas del árbol, luego de desgajadas, le fuesen reinsertas, serían en su materialidad las mismas, pero en su formalidad, que les comunica la vida del árbol, diversas.

Hasta aquí, la solución es fácil. Pero el intento ecuménico ha complicado el problema. Estas cristiandades son disidentes porque recusan la comunión de fe y de régimen con la Iglesia Católica, es decir, porque no se atienen a ella en la interpretación de la verdad revelada y en la dirección de su vida social. Pero,

esto no obstante, hasta en sus mismos errores característicos y al margen de ellos, conservan preciosas porciones de verdad y de vida cristiana, de cuya virtualidad se mantienen. Y aquí surge el problema. ¿Si los errores originales de las disidencias encierran verdades católicas, hasta qué punto se puede o se debe decir que la causa originante del error fué el espíritu de la verdad o el espíritu del error? ¿Es la verdad o es el error el que debe caracterizar y definir a las confesiones acatólicas?

De este problema deriva otro. Desde su mismo origen, dichas confesiones viven aferradas a sus doctrinas peculiares, y en consonancia con ellas se ha desenvuelto su vida. ¿Se puede o se debe decir que su retorno a la Iglesia sería una reintegración al catolicismo de las verdades en que apoyan sus errores? ¿Se puede o se debe decir que la estimación o la connaturalización de los disidentes con esos aspectos de la verdad católica enriquecería a la Iglesia al reincorporarse a ella? Estas cuestiones plantean otras subcuestiones. ¿Fué el descuido o la desvalorización por parte de la Iglesia de las verdades de referencia lo que motivó su exageración por parte de los reformadores? ¿Han continuado desestimadas estas verdades en la Iglesia y mejor penetradas y vividas por las sectas?

Todas estas preguntas pueden tener dos respuestas: la de la Historia y la de la Teología. Durante siglos, ambas respuestas fueron desfavorables para la disidencia. Pero el ecumenismo las ha sometido a revisión en ambos campos; primero en el histórico y, como consecuencia, en el teológico.

2) *La revisión histórica.*—Ha sido como un axioma para nuestros ecumenistas la necesidad de reexaminar la historia de los orígenes de las disidencias, sobre todo de la Reforma protestante. Y este reexamen, según ellos, conduce a conclusiones muy diferentes de las transmitidas por los historiadores católicos, aunque estos historiadores sean Jansens, Grisar o Denifle. Lo que estos eruditísimos autores dicen de Lutero, será verdadero. Su Lutero, sin embargo, será falso (18). ¿Por qué? Porque la clave única para entender a Lutero es *su preocupación religiosa.* El Lutero histórico, retratado con pelos y señales por los histo-

(18) Cfr. CONGAR, *Luther vu par les catholiques:* Rev. Sc. Phil. Theol. 34 (1950) 507-518, p. 514.

riadores católicos, hay que sustituirlo por el *homo religiosus* de Lortz y Hessen (19).

La explicación de la Reforma no es ya otra para nuestros ecumenistas que la *religiosidad* de Lutero. Todo lo demás sólo cabe admitirlo como concausa, no como causa. Lutero fué un genio religioso. Sus geniales intuiciones, sus vehementes aspiraciones religiosas fueron, por su parte, la motivación de su obra reformadora.

Por la otra parte, la explicación estaría en la decadencia religiosa y en la incomprensión católica. La decadencia justificaría el intento reformista de Lutero; la incomprensión no justificaría, pero sí explicaría su rebelión y su ruptura con la Iglesia.

Para que esta interpretación resulte más verosímil, es magnífico recurso la pintura al vivo del tremendo drama religioso de Lutero, que busca su desenlace o solución en la proclamación de la *sola gracia* de Cristo; y la pintura, a la vez, y no menos al vivo, de una religiosidad católica meramente exteriorista, acompañada de la más grosera disolución de costumbres y presidida por una Curia romana inasequible a todo conato renovador. «En tal atmósfera—llegará a decir Congar—on s'explique, sans arriver a l'excuser, l'explosion de Luther» (20).

Y aún no queda aquí la cosa. Aunque Lutero hizo trizas el cristianismo apostólico y tradicional, suprimiendo y reformando sin más trabas que su incoercible voluntad, lo esencial, lo importante, lo interesante para nuestros ecumenistas en medio de todo eso, es *la autenticidad católica* de sus intuiciones primitivas. La *sola gratia* en este caso de Lutero, o el *soli Deo gloria*, en el de Calvino.

Crítica de la interpretación histórica.—Sin poner en duda la sinceridad de nuestros ecumenistas en la interpretación *esencialmente religiosa* del origen de la Reforma, es indudable que influye poderosamente en su convicción la mira ecuménica. Exi-

(19) Lortz, *Die Reformation in Deutschland*. 2 vol. Fribourg, 193 . (Trad. al francés y al italiano).
Hessem, *Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung*. Munich, 1939. Id. *Luther in catholischer Sicht. Grundlegung eines ökumenischen Gespräches*. Bonn, 1947.
(20) *Vraie...* *Reforme*, p. 329. Cfr. *Luther vue par les catholiques* (lug. cit.) p. 516.

gencia de táctica, tanto o más que exigencia de historia. En los dos aspectos se nos ofrecen serios reparos.

Es un método sospechoso de unilateralidad y de falseamiento someter los hechos históricos a una interpretación determinada, poniendo de relieve los que la favorecen y silenciando o desvirtuando los que la contradicen. Y más, cuando se trata de una historia tan compleja como la de los reformadores y, particularmente, la de Lutero.

Es muy fácil decir que las historias católicas de Lutero dicen la verdad, pero la interpretan mal; pero es muy difícil convencer de que eso no se dice porque la explicación que de esas historias se desprende es absolutamente condenatoria de Lutero y de su obra. La religiosidad del heresiarca aparece allí como un factor, y los actuales intérpretes pretenden que se reconozca como un eje, como una motivación decisiva.

Pero es el caso que la religiosidad de Lutero sin las demás condiciones que la historia justamente le atribuye: sin su egolatría, sin su obcecación, sin la violencia de su temperamento, sin la independencia salvaje de su voluntad, sin la presión de su personal derrota moral, no explica su rebelión contra la jerarquía y su empeño demoledor contra todas las instituciones del cristianismo tradicional. Sin el complejo explosivo del alma de Lutero, su preocupación religiosa nunca hubiera causado su explosión. Señalar como explicación esencial y casi exclusiva de la rebeldía de Lutero su espíritu religioso, es interpretar unilateralmente la historia. No fué la religión la que hizo revolucionario a Lutero; fué su espíritu revolucionario el que le llevó a revolucionar la Religión. El complejo psicológico y moral de ese espíritu, es la verdadera explicación histórica del Luteranismo.

En la situación de la Iglesia en aquella hora, el factor religioso hubiera hecho de él un católico reformista más, acaso el más eficaz de todos ellos, dada su excepcional pujanza personal. Pero el espíritu reformista entonces común, que impulsó a tantas nobles almas a procurar la renovación de la Iglesia según sus propias exigencias constitutivas y vitales, inspiró a Lutero una Iglesia a su propia imagen y semejanza, descuartizando para ello la Iglesia santa de Dios. Toda la habilidad interpretativa no logrará convencer de lo contrario a quien no esté predispuesto a convencerse.

Nuestros ecumenistas lo están. Y con ellos, otros católicos, de los que ya denunciaba Denifle observando que «entre los que se llaman católicos hay algunos que no pueden abandonar la obsesión de la grandeza de Lutero» (21).

A propósito de Lucien Fevbre (22), tan ponderado por Congar (23), observaba Maritain (24) que la «simpatía por el héroe parece ser el único criterio moral admitido como legítimo».

El mismo Congar, no obstante la aceptación de principio que otorga a la interpretación de Hessen sobre Lutero, se ve obligado a echarle en cara su sospechoso entusiasmo por el reformador (25).

Congar teoriza a las mil maravillas sobre la objetividad histórica y, sin duda, pretende atenerse a sus impecables teorías; pero no lo consigue. Está también contagiado de entusiasmo y simpatía hacia Lutero y hacia sus gestos. Un crítico español de su principal obra *Chrétiens désunis*—a propósito de su edición inglesa—escribía: «Se deja llevar por una «ternura» demasiado acentuada, por quienes más o menos directamente dieron origen a las escisiones. No es que nieguen la culpabilidad personal de los jefes de los movimientos sucesionistas; pero aparece ésta tan diluída que a veces podría llegar a pensarse que no fueron ellos los culpables. Claro está que eso procede de un laudabilísimo espíritu de concordia, de demostrar la buena voluntad, pero *ne quid nimis*» (26).

Y no es que Congar no diga «cosas gordas» de los Reformadores y de su obra. Sobre Lutero—que constituye su flaco principal—hay diseminado en sus libros todo un elenco censorio, y hasta un paralelo con Hitler (27), que es el peor paralelo que puede proponer un francés. Con todo y con eso, Lutero hubiera

(21) DENIFLE, *Lutero y el Luteranismo*, Trad. esp. Tom. I. Manila, 1920. Tom. Manila, 192. Las palabras citadas, II. Ap. 2. p. 92.
(22) *Un destin: Martin Luther*, París, 1928.
(23) Cfr. *Luther...* p. 510.
(24) *Tres Reformadores*. E. P. E. S. A. Madrid, 1948, p. 235.
(25) «Hessen, lui, se facilite la tâche en un sens résolument favorable, en ne tenant guère compte que du *junge Luther*, celui des grandes requêtes religieuses, et en ne voyant pas toujours la profondeur des negations et des rejets opérés par le Reformateur...» (*Luther...* p. 516).
(26) MARIANO PEÑA, *Boletín de Eclesiología*. Cienc. Tom. 70 (1946) 115-158, p. 153.
(27) *Vraie... Reforme*, p. 311.

escogido por juez a Congar, que tan mal juzga a los que le juzgaron y que si nunca del todo le excusa, siempre *le comprende* y le explica (28).

La clave de la comprensión y de la explicación, repetimos, la encuentra Congar con los historiógrafos protestantes y algunos católicos, en los móviles esencialmente religiosos de Lutero. Esta bella solución contrarresta las negras fealdades registradas por la historia, y que la benevolencia de historiadores y ecumenistas no puede suprimir. Hay sombras, dicen, pero prevalece la luz. Véalo el lector:

«Un mot resumerit bien, croit-on, le point de vue de Lortz (que Congar hace suyo): Luther doit être considéré comme un *homo religiosus*; hélas! cet homne religieux a eté aussi un hommeviolent, un homme affecté d'une subjectivité telle qu'il était incapable de *recevoir* quelque chose et qu'il ne pouvait rien tenir que comme une decouverte personnelle, affectée d'un énorme coefficient passionnel...» (29).

Sin embargo, las sombras aquí señaladas y las muchas de que se prescinde, y, sobre todas, su monstruoso egocentrismo y la convicción atormentadora de su derrota moral irremediable, prevalecen sobre la luz, esto es, sobre las mismas preocupaciones religiosas, que en lugar de ser primordiales y condicionantes, son consecuentes y condicionadas. Sin la egolatría y la desgraciada experiencia moral de Lutero, no hubiera existido el luteranismo. Hay sobradas razones para pensar que Denifle está más en lo cierto que Lortz y que Congar cuando defiende que «el estado de alma de Lutero es el eje sobre el cual gira toda su teología (30), que «*el principio de la concupiscencia invencible* y su carácter nos dan la explicación de su teología» (31). Creemos con Maritain, que «en Lutero lo que importa es su vida, su historia. Su doctrina se da por añadidura. El luteranismo no es un sis-

(28) Cfr. *Chrétiens désunis*, cap. 1 y 7.; *Vraie.... Reforme*, 160-161, 190, 535, 36, etc.; *Luther vu par les catholiques*, etc.

(29) *Luther...* p. 517.

(30) *Lutero y el Luteranismo*, II, p. 243.

(31) Ibid. p. 245. "*El punto central de esta teología es el mismo Lutero en su deplorable estado moral* que él atribuye a todo el género humano; el punto central es el postulado de que *la concupiscencia es invencible y aún una misma cosa que el pecado original subsistente*. Todo lo demás, Cristo, justificación, justicia, imputación, fe, caridad, bautismo, indulgen-

tema elaborado por Lutero.: es el desbordamiento de la individualidad de Lutero» (32).

La sobrevaloración de lo puramente religioso en Lutero es, pues, una tentativa benévola, pero excesiva y peligrosa. Como lo es también la de los primeros frutos religiosos atribuídos a la Reforma, cuando hay tantos argumentos para demostrar, por el contrario, que agrandó enormemente el descreímiento religioso y, sobre todo, el desenfreno moral. Congar, que aconseja moderación cuando se trata de estos desenfrenos de Lutero y de los suyos, no tiene ningún empacho en traer a colación, en abultar los de los católicos. El testimonio de San Clemente-María Hofbauer, que favorece sus interpretaciones, es «une parole magnifique» que «on ne repeterá jamais trop» (33). Y él efectivamente se complace en repetirla (34). Sin embargo, Congar sabe muy bien que frente a ese testimonio pueden aducirse innumerables que él silencia, entre ellos el nada sospechoso de Erasmo (35), y *hasta del mismo Lutero* (36), que reconocen la nefasta influencia de la Reforma en las costumbres públicas y privadas.

Así, pues, la revisión histórica propugnada por nuestros ecumenistas, justa y necesaria hasta cierta medida, no debe convertirse en una interpretación oportunista que haga caso omiso de la verdadera historia. Lo justo y debido es sustituir con auténticos retratos las caricaturas elaboradas por la incomprensión secular en uno y otro campo. Pero no lo sería sustituirlas por

---

cias y cuanto a esto se puede añadir, no hace más que girar en torno a este centro único. Este es el único punto fijo, el punto intangible, al cual ajustó y sacrificó Lutero todo lo demás, incluso la misma obra de Cristo y del Espíritu Santo, en suma, la redención y la justificación. Sacrificó asimismo a su estado interior el buen sentido y la sana inteligencia del hombre...» (Ibid. p. 246).

(32) *Tres Reformadores*, p. 36.

(33) *Chrétiens désunis*, p. 22.

(34) *Vraie... Reforme*, p. 119; Luther..., p. 511 y 517.

(35) «Estos hombres que yo había conocido puros, leales y sin trastienda, desde que se inscribieron ...en la secta (luterana) no saben más que hablar de mozas y jugar a los dados, dando de mano a la oración, y, en cambio, se han vuelto quisquillosos hasta más no poder, vengativos, calumniadores, vanidosos y de costumbres viperinas; diríase que han arrojado por la borda cuanto enaltece la dignidad humana.» (Cit. por DENIFLE, ob. cit. II. p. 465).

(36) «En sus días de calma, por ej. en 1529, él mismo reconocía que sus *evangélicos eran siete veces peores de lo que antes habían sido*.» (DENIFLE, o. cit. II, p. 467).

retratos amañados según nuestro gusto, nuestra simpatía o nuestra conveniencia. Mal que nos pese, Lutero fué como fué, y no como lo sueñan o idealizan sus admiradores.

De todos modos, la verdad histórica caritativamente administrada, dejará a todos mejor parados que el odio con que mutuamente solíamos pintarnos. La caridad no negará la realidad que nos desunió, pero podrá más que ella en su cristiano afán por reunirnos. Esta caridad conciliadora mirará con mayor complacencia al futuro y aun al presente que al pasado. Los católicos y los protestantes de hoy estamos mucho más cerca unos de otros que lo estuvieron nuestros antepasados. Por lo mismo, es fácil que logremos entendernos mejor sobre lo que debe ser nuestra unión presente y futura que sobre la historia de nuestras desuniones antiguas. Y es que allí la desunión no era sólo de ideas, sino de corazones, y hoy, dichosamente, en el corazón estamos ya muy próximos, por no decir unidos. En algunos católicos es tan propicio a la mutua inteligencia, que hasta falsearían la historia para facilitarla. Pero esto sería demasiado. La caridad debe respetar la justicia.

3) *La autenticidad católica original de las disidencias.* — Nuestros ecumenistas no sólo patrocinan la motivación religiosa originaria de las disidencias, sino la autenticidad católica original de esas motivaciones. Originariamente las herejías no serían errores, sino verdades vivamente percibidas y sentidas, que a efecto de esa penetración y experiencia singular, se desarrollan y se desorbitan perdiendo la proporción y la armonía del conjunto. Así entumecidas, constituyen el error. En consecuencia, habría que reconocer que las disidencias, particularmente la luterana, en su impulso genético y en su primera etapa, serían auténticamente católicas.

¿Qué decir de esta teoría? Que es más especiosa que verdadera. Si se puede decir que no hay error sin algo de verdad, se debe decir con mayor razón que no comienza el error sino donde deja de ser verdad. Esta separación de etapas o de elementos en el error, es imaginaria; pues mientras no se unen, no es error, y una vez unidos ya es error y no verdad. El luteranismo no existió ni como actitud inicial ni en modo alguno, mientras la concepción de Lutero sobre la gracia y la justificación era la concepción católica. La concepción luterana comenzó en el pun-

to y hora en que Lutero concibió la exclusividad de la gracia y la extrinsecidad de la justificación. Lo que caracteriza al luteranismo desde su origen, en su germen mismo, no es la gracia, sino la *sola* gracia: no la gracia, sino su exclusividad (37). Y lo que constituye el origen del calvinismo, no es el concepto católico de la soberanía de Dios, sino la concepción y la aplicación extralimitada de esa soberanía.

Lo que sí es cierto, es que el error tiene su propia lógica con que se desarrolla mortalmente, como la verdad tiene la suya que explaya su vitalidad. Los errores iniciales de las disidencias eran muy pequeños en comparación con lo que en su desarrollo llegaron a ser. Un error inicial es el germen de todo un sistema de errores. Eso representan hoy las disidencias, al menos la protestante. Pero sus sistemas no nacieron ni de una verdad católica ni de una actitud espiritual auténtica, sino del germen vivo del error plantado en la mente de los heresiarcas por el espíritu de la mentira.

Se insiste en que la *sola gracia* y el *soli Deo gloria* pueden tener un sentido netamente católico; mas de ahí sólo se sigue que Lutero y Calvino *pudieron tener un concepto católico* de la necesidad de la gracia y de la independencia de Dios. Pero no se sigue que lo tuvieron, y menos que lo tuvieran en cuanto iniciadores de sus reformas, que, como falsas, no pudieron nacer de la verdad sino de la falsedad. Las disidencias, en una palabra, no fueron verdaderas al nacer y falsas por su crecimiento defectuoso. Fueron falsas de nacimiento y falsísimas al desenvolver su nativa falsedad.

Las conveniencias y las inconveniencias tácticas.—Indudablemente nuestros autores creen que su enjuiciamiento del origen y del contenido inicial de las disidencias está respaldado por la Historia y por la Teología. Pero fácilmente se cree lo que

(37) «Il nous semble plus exact, pour notre part—advierte *Journet* a Congar—de considérer l'intuition originelle, la «raison séminale», d'oú devait sortir le lutheranisme, comme quelque chose d'indivisible, qu'il est imposisble de décomposer en deux regards l'un concernat une vérité authentiquement chrétienne, d'autre bloqueant avec cette vérité des erreurs qui la gauchissent. Nous croyons que l'intuition lutherienne primitive de la justification ètiat faussée en elle-même, intrinsèquement, du fait qu'elle associait inséparabelment la gratuité et la nature forensique de la justification...» (*L'Eglise du Verbe Incarné*, Bib. Rev. Thom. Desclée, París 1941, p. 56).

se quiere. ¿Será ofenderles suponer que su interpretación está influída por supuestas ventajas de táctica ecuménica?

La comprensión y el halago tienen un poder incomparable de atracción. Y ¿qué puede halagar más a los protestantes que ver reconocido por los católicos el móvil legítimo y la autenticidad inicial de su protesta, y reconocida a la vez la casi inevitabilidad de ella por la situación y la incomprensión de la Iglesia? Verdaderamente halagador (38).

Pero ese halago, a parte de su ilegitimidad histórica y teológica, ¿será efectivamente eficaz, o será más bien contraproducente para persuadirlos de su error? ¿No será desacertado comenzar por darles la razón para convencerles de que no la tienen?

No exageramos. Nuestros ecumenistas les conceden solamente una razón inicial condenando el uso que hicieron de ella. En el fondo, lo que les vienen a decir, es que poseían un bien relativo que comprometieron con un mal absoluto; mientras la Iglesia adolecía de un mal relativo, permaneciendo en posesión del bien absoluto. Este es el fondo. Pero en el modo o en la forma de expresión, exageran el bien relativo de la Reforma y exageran el mal relativo de la Iglesia. Y es de temer que la exageración de forma surta más efecto que la verdad de fondo. Es de temer que a nuestras exageraciones añadan ellos las suyas, persuadiéndose aun más de su bien y de nuestro mal. Persuadiéndose de que la Iglesia tiene que rectificar mucho más que ellos o, lo que es lo mismo, que es la Iglesia la que tiene que adaptarse a la Reforma y no la Reforma la que debe readaptarse a la Iglesia. Y aún hace más probable o temible esta reacción protestante, la insistencia de nuestros autores en desaprobar los procedimientos de la Contrarreforma católica y en notar de unilaterales, de parciales y de endurecidas sus posiciones teológicas y hasta dogmáticas.

Los hechos parecen confirmar estos temores apriorísticos. Un dirigente protestante que asistió como observador a las Semanas Católicas por la unidad celebradas en El Havre en 1946

(38) Ya advertía DENIFLE que para contentar a los protestantes hay que estudiar a Lutero con anteojos protestantes. (*Lutero y el Luteranismo*, II, p. 540-1).

y 1948, desarrolladas con la táctica ecuménica que comentamos, concluía así sus impresiones:

«Lo que nosotros esperamos es que la Venerable Iglesia Católica-romana, la Iglesia de los tiempos de fundación, después de haber llevado a cabo como consecuencia de sus propias experiencias algunas modificaciones en su manera de ser, modificaciones que ninguno de nosotros tendría el atrevimiento de imponerle, rejuvenecida y adornada de sus riquezas, reconozca su propio rostro en la joven catolicidad revigorizada por las Iglesias separadas» (39).

Como respuesta al llamamiento de Pío XII en su Mensaje del Año Santo antes citado, escribió el pastor Boegner, Presidente de la Confederación Protestante de Francia y miembro del Consejo Ecuménico Mundial:

«Si los reformadores del siglo XVI se vieron en la obligación de romper con la Iglesia romana o de aceptar su excomunión, fué precisamente por querer permanecer fieles a una exigencia de la verdad. Y ni los decretos del Concilio de Trento, ni la definición de los dogmas de la infalibilidad pontificia y de la Inmaculada Concepción, han disminuído aquella urgencia...» (40).

Otro inconveniente, ciertamente grave, envuelve esta táctica «comprensiva» de los orígenes y motivos de la Reforma. Y es que con la ponderación de los males que la motiva y de los bienes que persigue, aparece casi sin importancia el supremo mal de los males, que es la ruptura de la unidad, o la desunión misma perpetrada por los reformadores. No es que nuestros ecumenistas justifiquen ni excusen su escisión. Pero dada la situación que ellos describen, dada la importancia y la urgencia de los bienes que intenta salvar y los males que intenta corregir, resulta casi inevitable. En todo caso, la Iglesia sería la responsable por haber desoído las justas reclamaciones de sus hijos, y por haberlos forzado a renunciar a ella para no renunciar a Cristo. Mal camino para que los disidentes reconozcan y recti-

(39) Cit. Por DAMBORIENA, *Roma y el ecumenismo*, Razón y Fe, 142 (1950) 85-108, p. 95-96.
(40) Le Figaro, 11-I-1950. Reproducido en Doc. Catholique, 12-II-1950, col. 212.

fiquen su máxima culpa, que es la disidencia misma. Nos parece en consecuencia justísima la cautela que sobre este punto prescribe el Santo Oficio:

«Sedulo precavebunt et firmiter insistent, ne, in exaranda Reformationis et reformatorum historia, ita exagerentur catholicorum defectus et dissimulentur culpae Reformatorum, vel ita quae potius accidentalia sunt in lumine collocentur, ut jam id, quod maxime essentiale est, scilicet, defectio a fide catholica, vix amplius videatur et persentiatur» (41).

3) *Verdad, prudencia y caridad.*—Con estos reparos al método ecuménico de nuestros autores, no propugnamos un método contrario. Propugnamos el justo medio entre los extremos. No se trata de cantarles a los disidentes las verdades. Pero lo cortés no quita lo valiente. Por el bien mismo que se les procura, hay que salvaguardar a toda costa la verdad, que es la que ha de salvarlos. Por igual causa, hay que mantener vigorosamente los títulos indiscutibles de la unidad, de la que se apartaron y a la que deben volver. Hay que salvar los fines, y no comprometerlos con los medios mismos utilizados para conseguirlos (42).

A salvo los fines, la utilización de los medios legítimos es cuestión delicada de prudencia y de caridad. Las dos bien compenetradas, pueden facilitar el camino y asegurar el triunfo de la unidad en la verdad.

II.—El proceso ecumenico o de reunion

Como ya hicimos notar, la concepción del proceso ecuménico o de retorno está condicionada en nuestros ecumenistas por

(41) Instr. *Ecclesia Catholica*, p. 144. «Por seguir la corriente *irénica*, advierte Damboriena (lug. cit. p. 103), nuestros grandes apologetas de los siglos XVI y XVII han quedado no sólo relegados al olvido, sino acusados injustamente de coperadores, del exacerbamiento protestante. La *reorientación* de la historiografía de la reforma iba tomando tales rumbos que aparecían como culpables del definitivo desastre aquellos mismos eclesiásticos y hombres de Estado que más se batieron por su represión...»

(42) «Una de mis preocupaciones más fuertes ha sido, desde que tuve noticias de estos trabajos de aproximación, el saber qué obstáculos *indebidos* pondríamos nosotros, qué habría de malo en nosotros que obstaculizase la unión; pues *si lo bueno la estorbaba*, bien estorbada estaba, por lamentable que nos pareciese». (P. Getino, *La unión de los cristianos*, Cienc. Tom. 17 (1918) 290-301, p. 293.

su concepto de las disidencias. Concebidas éstas positivamente por los valores cristianos que profesan y conservan, más bien que por los que negaron y perdieron, es lógico que esta conceptuación positiva sea la nota dominante en la descripción del proceso de retorno.

El punto de partida serán las cristiandades disidentes, precisamente en cuanto cristiandades, es decir, en cuanto comunidades religiosas que viven de fracciones de verdad cristiana reintegrables a la plenitud de la verdad que posee la verdadera Iglesia.

El término sería la reintegración efectiva de esos valores parciales en el todo católico, al que de suyo pertenecen. Y, como consecuencia o resultado, no una nueva Iglesia, pero sí una Iglesia enriquecida.

El movimiento o camino habría de ser la liberación de estos valores cristianos que caracterizan a las disidencias, de las restricciones que los mutilan y de los aditamentos heterogéneos que los desnaturalizan.

Enjuiciamiento.— No podemos aceptar esta concepción sin las reservas antes apuntadas sobre la naturaleza de las disidencias. Pensamos que no es la verdad, sino el error lo que las define y, por tanto, que su caracterización preferentemente positiva es más benévola que verdadera.

1. *El punto de partida.*

Ciertamente, las cristiandades separadas conservan preciosos fragmentos de verdad cristiana. Aunque sean fragmentos son preciosos por serlo de la verdad. Las partículas de oro, diremos con Pío XI, siguen siendo de oro (43). Pero, añadimos nosotros, también siguen siendo partículas. Y al precisar la situación de las cristiandades que reclama su vuelta a la unidad católica, no parece justo que se insista más en lo poco que les queda que en lo mucho que les falta. Lo que hace preciso su retorno, ¿es lo que tienen ya, o es lo que les falta todavía? ¿Es lo que conservan, o es lo que perdieron? ¿Es el deber de reintegrar las fracciones al todo, o es la necesidad de conseguir el todo? Las cosas no precisan moverse en busca de su perfeccio-

(43) *Disc.* a la Fed. de Univers. Católicos ital., 9 en. 1927.

namiento por lo que tienen de acto, sino por lo que tienen de potencia. Nihil movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur (44).

Dígaseles, pues así es cierto, que aún les quedan porciones valiosas del patrimonio que perdieron. Asegúreseles que esas porciones no sólo no las perderán, sino que las completarán al recobrarlo. Pero la excesiva insistencia en ponderar sus bienes y lo que ya les une con la Iglesia, no favorecerá el necesario reconocimiento de sus males y del alejamiento en que se hallan de la unidad católica.

2. *El término de reunión.*

Se imponen similares reparos. Si las cristiandades separadas se definen como errores y desviaciones y no como profesiones de auténticas verdades cristianas, su vuelta a la unidad no puede presentarse propiamente como una reintegración de valores segregados, sino como una recuperación de valores perdidos.

Sustancialmente nada aportan a la Iglesia con su retorno, pues nada sustancial le sustrajeron con su separación. En cambio, reencontrarían ellas en la Iglesia la plenitud de la verdad y de la vida.

Y esto que es sustancialísimo, no debe aparecer como secundario, anteponiendo en primer plano y con el máximo relieve los enriquecimientos, siempre acidentales, que la reunión supondría para la Iglesia Católica.

La catolicidad de la Iglesia la impulsa a englobar en su unidad todas las modalidades o concreciones de vida humana: a convertir a todos los pueblos en un sólo pueblo de Dios. La reconciliación de las cristiandades disidentes con la Iglesia representaría una expansión vital de su catolicidad en las nuevas expresiones raciales y culturales de su verdad y de su vida. Pero en el nuevo y deseado catolicismo eslavo o escandinavo, el catolicismo sería lo sustancial, y lo eslavo o lo escandinavo lo accidental. La Iglesia les daría su sustancia y ellos le regalarían sus accidentes.

No sobrepasarían esta calificación los desarrollos peculiares, tan encarecidos por nuestros autores, que esas agrupaciones

(44) 1. q. 1. a. 3. c.—Cfr. ibid. q. 9. a. 1.

cristianas traerían a la Iglesia. Basta recordar y confrontar, por otra parte, la historia de las Iglesias disidentes con la de la Iglesia Católica para ver y justipreciar *dónde se han verificado los grandes desarrollos de la verdad y las profundas experiencias de la vida cristiana.*

Pero no tenemos ningún interés en negar o hacer de menos nada de su bien, o en desestimar ninguna de las ventajas que nos podría proporcionar el reencuentro y la comunión con nuestros hermanos disidentes. Sólo nos parece debido advertir—por su bien y por el nuestro—que su retorno a la Iglesia no debe concebirse principalmente como una reintegración al catolicismo de sus valores, sino como el recobro por ellos, en la única verdadera Iglesia, del valor total, que es Cristo.

Una posposición de planos falsearía la verdad y perjudicaría la causa de la unidad. Sería un nuevo peligro para nuestros pobres hermanos, el testimonio católico de que son ellos los abundosos que nos han de prosperar. De aquí la cautela dictada por la Iglesia «Non ita de hoc est loquendum, ut ipsi sibi videantur aliquid substantiale afferre ad Ecclesiam, quod in Ipsa hactenus defuerit.» (45).

3. *El movimiento de retorno y las normas prácticas de acción ecuménica.*

Nuestros ecumenistas proponen a este respecto orientaciones luminosas y advertencias atinadísimas. Pero los resabios perceptibles en ellas de ideas y tendencias ya criticadas nos merecen análogas observaciones. Las demandas reformistas y los justificantes aducidos por sus patrocinadores exigirían un examen y un enjuiciamiento que la dificultan y la gravedad del problema no permite sea breve ni ligero.

III

CONCLUSIONES

I.—Sobre el ecumenismo catolico en general

1. *La unidad, causa católica.*—La conservación de la unidad y el recobro para ella de las cristiandades disidentes es una causa

(45) Instr. *Ecclesia Catholica*, p. 144.

esencialmente católica que la Iglesia debe servir por fidelidad a su naturaleza de Cuerpo Místico único de Cristo, y a su misión de salvadora de las almas.

2. *Legitimidad del ecumenismo católico.*—Es, pues, no sólo legítimo, sino necesario y urgente un ecumenismo católico, es decir, el intento y el esfuerzo organizado en la Iglesia para lograr el retorno a ella de las cristiandades disidentes.

3. *Generalidad e importancia de este apostolado.*—El apostolado ecuménico debe ser considerado y servido como *parte insigne de la cura universal de las almas,* interesando en él convenientemente a todo el pueblo católico (46).

4. *Mérito de nuestros ecumenistas.*—Son dignos de todo encomio los apóstoles católicos de la causa ecuménica. Aun cuando no todos sus ensayos y esfuerzos hayan sido del todo acertados, las directrices de la Instrucción «Ecclesia Catholica» darán en adelante a su benemérita labor seguridad y eficacia (47).

4. *La esperanza de la unidad.*—¿Cabe hablar de esperanzas? A juzgar por los resultados de las reuniones ecuménicas disidentes, pocas se pueden abrigar. Estas reuniones, y pensamos particularmente en la de Amsterdam y Lund, dan la impresión de que más que la unidad se busca la consagración de las divisiones bajo una etiqueta de unidad. Unión sin renuncia alguna a lo que divide. Sobre todo, sin acuerdo alguno en la verdad. El supuesto acuerdo básico sobre la *creencia en Nuestro Señor Je-*

(46) Ibid.

(47) Cfr. ibid. p. 146-7. «Il est indiscutable que l'instruction met en cause, en son paragraphe second traitant de la méthode à suivre dans ce travail en faveur de la réunion les voies et moyens préconisés dans ces dernières annéee par beaucoup de milieux catholiques en vue de développer, dans ces contacts avec les non-catholiques, un climat psichologique plus favorable a une comprehension mutuelle. Ce serait cependant donner à ce document une interpretation tendancieuse que d'y voir une réprobation de ces méthodes. Ce qu'entend la Saint-Siege, et ceci de façon trés nette, c'est atirer l'attention des catholiques sur le fait que ces méthodes sont d'un maniement délicat et sur les ecueils que puevent rencontrer ceux que le mettraient en oeuvre avec un discernement insuffisant. Cet avertissement ne vise d'ailleurs pas seulement les questions de doctrine, mais également les exposés historiques, en particulier *l'histoire de la Reforme et de les Reformateurs.*» (DUMONT, *L'Eglise romaine et le mouvement oecumenique,* Vie Intel. avril 1950, p. 437.

sucristo como Dios y Salvador, está muy lejos de ser aceptado por todos, y menos en un sentido preciso y único (48).

Sin embargo, el ansia de unidad, ya tan grande, avivada con incesantes conatos y plegarias, puede alcanzar tales proporciones que desborde los diques de la división hasta ahora tenazmente mantenidos.

Una nueva generación cristiana, educada en el ambiente ecuménico, prevenida contra los prejuicios históricos, predispuesta a la unión, recibirá la gracia de la unidad que la presente generación prepara con buena voluntad y con sinceros esfuerzos, y es incapaz de recibir porque es incapaz de comprenderla. Probablemente la misión providencial del ecumenismo católico es facilitar a la disidencia esta comprensión. La actual generación protestante no logrará superar su mentalidad liberal y su prevención antiromana.

También puede ocurrir que la soñada catolicidad tenga que esperar al total fracaso del ecumenismo. Los esfuerzos ecuménicos se multiplicarán hasta el agotamiento de sus recursos exacerbando el anhelo universal de unión sin conseguir satisfacerlo. Entonces, verán todos lo que ahora es ya fácil ver desde el observatorio de la verdad: que Roma es la única posibilidad de unión; que la unidad requiere un punto fijo de referencia, un criterio, un centro; que la unidad es Roma.

II.—Sobre la debida aportacion ecumenica española

España no es una nación creadora de problemas. Su misión histórica parece ser más bien la de solucionar los suscitados por otros pueblos, sobre todo cuando tienen alcance universal. Quizás por esta causa, suele ser la última en plantearlos y la primera en resolverlos.

---

(48) Cfr. Pache (René) *Oecumenisme*. (Tirage à part du n.º de juillet-sept. 1950 de la Rev. de la Faculté libre de Theolog. Protestante de Aix-en-Provence.) «No seulement la base est révisable, mais elle peut être dés maintenant *librement interpreté*. Dans la Constitution du Mouvement, la déclaration suivante est attaché à la base:

a) la base n'est pas une pierre de touche par laquelle on pense juger de la foi des Eglises;

b) le Conseil oecuménique ne s'occupe pas de la manière dont les Eglises interprètent la base;

c) il est laissé à la responsabilité de chaque Eglise de décider si elle veut collaborer sur cette base.» (pág. 21). Pache comenta: «En resumé, il est clair que la base semble dire quelque chose, mais qu'en réalité elle ne dit rien de tout quant à la foi du Mouvement.» (p. 22).

Este del ecumenismo, en su forma actual, no lo ha vivido apenas España hasta ahora. Lo ha estudiado en su última Semana Teológica, y es de esperar que ya no lo deje de la mano mientras sus luces y su cooperación puedan ser necesarias.

Se lo exige así la fidelidad a su vocación universalista que ha hecho de su historia el más relevante servicio de la unidad y de la universalidad humana y sobre todo de la unidad y de la catolicidad cristiana.

El servicio español de la causa ecuménica tuvo por escenario el universo entero, y por recursos sus energías todas, desde la inteligencia hasta la espada. Pero los frutos y los valores logrados del combate ecuménico de España son principalmente dos: la catolicidad de la misma España y la catolicidad de Hispanoamérica. O si se prefiere, un solo fruto y un solo valor ecuménico: la Hispanidad.

Y he aquí todavía el cometido ecuménico que incumbe peculiarmente a España: conservar, celar, defender, perfeccionar su propia unidad católica y la de su propia expansión vital que es Hispanoamérica.

1. *El servicio de la ecumenidad con su propia unidad.*

La unidad católica tiene en España su mejor expresión nacional. Sabemos lo que este privilegio le costó a España a través de su historia y lo que le está costando todavía. Pero sabemos también lo que vale para nosotros, para la Iglesia y para el mundo, y no debemos recusar el precio actual de su conservación y de su defensa, aunque este precio sea, en lo moral, la enemiga jurada de la disidencia y la incomprensión casi general de la misma catolicidad; y, en lo material, represente la exclusión injuriosa y cruel de la mesa de los ricos: de los dueños del mundo.

Defenderla, digo, contra las asechanzas de los acatólicos y contra la incomprensión de los católicos.

Los primeros han concentrado los afanes de su *celo evangélico* en la descatolización de nuestra Patria. Ignoro si en acuerdo o desacuerdo con las directrices ecuménicas del Protestantismo, aunque evidentemente en contradicción con el respeto que proclaman y exigen para las creencias peculiares de las diversas

cristiandades (49). *La labor ecuménica protestante en España consiste en escindir la unidad de los cristianos españoles.*

Pretenden escindirnos a toda costa, y *protestan* furibundos de que hagamos valer nuestro derecho a nuestra unidad, que es nuestro ser y nuestra razón de ser.

Católicos de numerosas naciones que no supieron conservar la unidad católica que poseyeron, o que nunca la alcanzaron, hacen coro con las voces enemigas, conminándonos a que sacrifiquemos nuestra catolicidad a la universal comprensión cristiana. ¡Que sacrifiquemos la unidad a la unión!

Dios nos conserve el sentido que estos hermanos nuestros han perdido, y nos ayude a defender, como prototipo y baluarte de integridad cristiana, esta España católica nuestra, que tantos servicios prestó a la única Iglesia de Cristo en el pasado y está llamada a prestarle en el porvenir.

No sólo debemos mantener con firme intransigencia nuestra unidad, defendiéndola contra los cizañeros protestantes, emisarios del príncipe de la discordia, sino que hemos de perfeccionarla con el más decidido empeño para que la recuperen los que han sucumbido a la asechanza—pocos, gracias a ¸Dios—y se fortalezca y consolide en la generalidad. Para que los pocos españoles que han dejado de ser católicos vuelvan a serlo, y los que siguen siéndolo lo sean con más verdad y eficiencia.

Esta es la cooperación máxima de España a la unión cristiana: la preservación de su unidad católica.

2. *Y la unidad católica de Hispanoamérica.*

Las naciones hispánicas son la expansión vital de España. Hijas de su espíritu más que de su sangre, la desnaturalización espiritual las privaría de su filiación. Una república de Hispanoamérica, protestante, perdería su más entrañable esencia hispánica, aunque perseverase hablando en español.

Por encima de esto, Hispanoamérica es nuestra contribución providencial al Reino de Cristo. Fué y es nuestra misión providencial. Si nuestra directa influencia política ha terminado, nuestra influencia espiritual sigue siendo imprescindible. Amé-

(49) PACHE, ob. cit. p. 68.

rica no se basta para conservarse católica. El protestantismo acecha su joven catolicidad como la más fácil presa. Defendámosla. Conservemos para Cristo y para la Iglesia los pueblos que la España maternal y heroica engendró y crió para ellos. La unidad católica de Hispanoamérica, junto con la suya propia, fué la obra suprema de nuestra historia, y sigue siendo la exigencia mayor de nuestro destino. Será un servicio inigualable de la ecumenidad humana y cristiana del mundo.

Fr. Marceliano Llamera, O. P.
Estudio General Dominicano.—Valencia

La perfección cristiana y la virtud de la caridad [1]

Apenas hay cuestión teológica que haya alcanzado en nuestros días tan palpitante actualidad y despertado tanto interés como la relativa al constitutivo íntimo de la perfección cristiana. Las Universidades Eclesiásticas han abierto cátedras de espiritualidad para explicar ese problema y los demás que de él se derivan. Se multiplican los cursillos, se elaboran tesis doctorales, se organizan Semanas y Congresos de espiritualidad, se pronuncian conferencias científicas para técnicos, o de simple divulgación para el pueblo cristiano y otras cosas por el estilo. El entusiasmo y el interés son grandísimos en todas partes.

Vamos a contribuir modestamente a este espléndido renacimiento de los estudios de espiritualidad cristiana, aportando el clásico granito de arena a la solución de uno de los problemas fundamentales de la teología de la perfección. Nos referimos a las relaciones entre la perfección cristiana y la virtud de la caridad.

Según el Doctor Angélico—cuya doctrina vamos a exponer a todo lo largo de estas páginas—las relaciones entre la perfección y la caridad pueden sintetizarse en las siguientes conclusiones:

---

(1) Trabajo presentado en la Primera Semana de Espiritualidad celebrada en Salamanca (Abril de 1952) bajo los auspicios de la Pontificia Universidad Eclesiástica.

PRIMERA CONCLUSION.—*La perfección cristiana consiste especialmente en la perfección de la caridad.*

Precisemos, ante todo, el sentido de la cuestión. No queremos decir que la perfección cristiana consista *íntegra y èxclusivamente* en la perfección de la caridad, sino que es ella el elemento *principal*, el más esencial y característico de todos. En este sentido hay que decir que la medida de la caridad en el hombre, es la medida de su perfección sobrenatural; de tal manera que el que ha conseguido la perfección del amor de Dios y del prójimo puede ser llamado «perfecto» en el sentido más genuino de la palabra *(simpliciter)*, mientras que sólo lo sería relativamente *(secundum quid)* si lo fuera tan solo en alguna otra virtud (1). Esto mismo, por lo demás, es imposible en el orden sobrenatural, dada la conexión de las virtudes infusas con la gracia y la caridad (2).

Valor de la tesis.—Entendida de esta manera, la presente conclusión les parece a muchos teólogos casi de fe *(proxima fidei)*, por el evidente testimonio de la Sagrada Escritura y el consentimiento unánime de la tradición (3). De hecho es admitida sin discusión por todas las escuelas de espiritualidad cristiana.

Prueba de la tesis:

1.° *Por la Sagrada Escritura.*—Es una de las verdades más inculcadas en las páginas inspiradas. El mismo Cristo nos dice que del amor de Dios y del prójimo pende toda la Ley y los Profetas (4). Los textos de San Pablo son muy explícitos y abundantes. He aquí algunos de ellos:

> «Super omnia autem haec, caritatem habete, quod est vinculum perfectionis» (5).

(1) «Simpliciter ergo in spirituali vita perfectus est qui est in caritate perfectus. Secundum quid, autem, perfectus dici potest, secundum quodcumque quod spirituali vitae adjungitur». (S. THOM. *De perfectione vitae spiritualis*).

«Et ideo secundum caritatem simpliciter attenditur perfectio christianae vitae, sed secundum alias virtutes secundum quid» (II-II, 184, 1 ad 2).

(2) Cfr. S. Th. I-II, 65.

(3) Cfr. DE GUIBERT; *Theologia Spiritualis*, n. 50.

(4) Mat. 22, 35-40; Marc. 12, 28-31.

(5) Coloss. 3, 14.

«Plenitudo ergo legis est dilectio» (6).

«Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; maior autem horum est caritas» (7).

«In caritate radicati et fundati ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis...» (8).

«Finis autem praecepti est caritas» (9).

La misma fe recibe todo su valor de la caridad:

«Nam in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed fides quae per caritatem operatur» (10).

Las demás virtudes *nada son sin ella* (11), etc., etc.

La prueba escriturística de nuestra tesis es, pues, del todo segura y firme (12).

2.° *Por el Magisterio de la Iglesia.*—Esta misma doctrina, ampliamente comentada y desarrollada por los Santos Padres (13) ha sido sancionada por el Magisterio de la Iglesia. En la Bula «*Ad Conditorem*» de Juan XXII se leen las siguientes palabras:

«Cum enim perfectio vitae christianae *principaliter et essentialiter in caritate consistat*, quae ab Apostolo «vinculum perfectionis» dicitur (Coloss. 3,14) et quae unit seu iungit aliqualiter hominem suo fini...» (14).

Como veremos en seguida, el Papa recoge la doctrina de Santo Tomás, empleando sus mismas palabras.

3.° *Por la razón teológica.*—La prueba de razón la da Santo Tomás diciendo que la perfección de un ser consiste en alcanzar su último fin, más allá del cual nada cabe desear; pero es la caridad quien nos une con Dios, último fin del hombre; luego en

(6) Rom. 13, 10.
(7) I Cor. 13, 13.
(8) Ephes. 3, 17-18.
(9) I ad Timot. 1, 5.
(10) Gal. 5, 6.
(11) Cfr. I Cor. 13, 1-3.
(12) Para una prueba escriturística más abundante: PRAT, *Theologie de S. Paul*, II, págs. 404 ss. (ed. 14); y VAN ROEY *De virtute caritatis*, q. 1 c. 3.
(13) Véanse numerosos testimonios en ROUET DE JOURNEL, *Enchiridion asceticum*, (ed. 3) nn. 89, 687, 734, 787, 789, 1262, 1314, etc.
(14) Cfr. DE GUIBERT, *Documenta Ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantis*, n. 266.

ella consistirá especialmente la perfección cristiana. Escuchemos sus mismas palabras:

> «Respondeo dicendum quod unumquodque dicitur esse perfectum inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis; quia *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo,* ut dicitur I Ioan. 4, 16. Et ideo secundum caritatem specialiter attenditur perfectio vitae christianae» (15.

La razón fundamental que nos acaba de dar Santo Tomás se aclara y completa examinando la naturaleza misma y los efectos de la caridad. Sólo ella nos une enteramente con Dios como último fin sobrenatural. Las demás virtudes preparan y comienzan esa unión, pero no pueden acabarla y consumarla. Ya que las virtudes *morales* se limitan a apartar o aminorar los obstáculos que nos impiden el paso hacia Dios y nos acercan a El tan sólo *indirectamente,* estableciendo el orden en los *medios* que a El nos conducen (16). Y en cuanto a la fe y la esperanza, nos unen ciertamente con Dios—como virtudes *teologales* que son—pero no como último fin absoluto, o sea como Sumo Bien infinitamente amable por Sí mismo—motivo perfectísimo de la caridad—, sino como Primer Principio del que nos viene el conocimiento de la verdad (fe) y la perfecta bienaventuranza (esperanza). La caridad mira a Dios y nos une a El como *Fin*; la fe y la esperanza le miran y nos unen a El como *Principio* (17). La fe nos da un conocimiento de Dios necesariamente oscuro e imperfecto (*de non visis*) y la esperanza es también radicalmente imperfecta (*de non possesis*); mientras que la caridad nos une con El ya desde ahora de una manera perfectísima, dándonos la posesión *real de Dios* (18) y estableciendo una corriente de mutua amistad entre El y nosotros (19). Por eso la caridad es inseparable de la gracia, mientras que la fe y la esperanza son compatibles, de alguna manera, con el mismo pecado mortal (fe

(15) II-II, 184, 1.
(16) I-II, 63, 3 ad 2.
(17) II-II, 17, 6.
(18) I-II, 66, 6.
(19) II-II, 23, 1.—Cfr. Joan. 14, 23; Cant. 2, 16; 6, 2; 7, 10.

y esperanza *informes*) (20). La caridad, en fin, supone la fe y la esperanza, pero las supera en dignidad y perfección (21).

Está, pues, fuera de toda duda que la caridad constituye la esencia misma de la perfección cristiana. La caridad supone y encierra todas las demás virtudes, que carecen sin ella de valor, como dice expresamente San Pablo (22).

Sin embargo, es preciso entender rectamente esta doctrina para no incurrir en lamentables confusiones y errores. Del hecho de que la perfección cristiana consista especialmente en la caridad, no se sigue en modo alguno que el papel de las otras virtudes sea puramente *accidental*, o que no entren a formar parte bajo ningún aspecto de la esencia misma de la perfección. *Specialiter* no quiere decir *totaliter*; ni hay que confundir la esencia *metafísica* con la esencia *física* de una cosa (23). La esencia metafísica de la perfección cristiana se salva con la simple perfección de la caridad; pero para su esencia física, total o integral, se requieren todas las demás virtudes infusas en el mismo grado de perfección que la caridad.

No hemos de olvidar—en efecto—que las virtudes morales, y con mayor razón la fe y la esperanza, tienen también su excelencia propia, aún consideradas en sí mismas independientemente de la caridad (aunque no sin su compañía). Porque aunque todos los actos de la vida cristiana puedan y deban ser *imperados* por la caridad, muchísimos de ellos, sin embargo, son actos *elícitos* de las otras virtudes infusas; y es evidente que puede haber diversidad de grados de perfección en la manera de producirse el acto *elícito* de alguna virtud, aún prescindiendo del mayor o menor influjo que haya podido tener sobre él la caridad *imperante*. De hecho, cuando la Iglesia quiere juzgar de la santidad de algún siervo de Dios cuya beatificación se demanda, no se fija únicamente en la caridad, sino también en el ejercicio de las

(20) II-II, 24, 12 c. et ad 5.—Cfr. I-II, 65, 4.
(21) II-II, 23, 6.
(22) Cfr. I Cor. 13.
(23) En Filosofía escolástica—como es sabido—se entiende por constitutivo *metafísico* de una cosa aquella propiedad o predicado que se concibe *como el primero y más noble* de esa cosa, y es como la fuente o principio de todas las demás perfecciones. Y por constitutivo *físico* se entiende *el conjunto de todas las propiedades y perfecciones* que corresponden a esa cosa en el orden real.

demás virtudes en grado heroico. Ello quiere decir bien a las claras que las virtudes infusas son, todas ellas, partes *integrantes* de la perfección cristiana. Vamos a precisarlo en una nueva conclusión.

SEGUNDA CONCLUSION.—*La perfección cristiana consiste integralmente en el acto elícito de la caridad y en los de las demás virtudes infusas en cuanto imperados por la caridad y en cuanto son de precepto.* (24).

Prenotandos:

1.° Hay que distinguir en las virtudes cristianas lo que es de *precepto grave*, lo que es de *precepto leve* y lo que es de *consejo*. En cuanto son de *precepto grave* están «per se» en conexión esencial con la caridad, de tal manera que sin ellas dejaría de existir la caridad misma, por el pecado mortal que supone la transgresión de un precepto grave. En cuanto son de *precepto leve* (v. gr. de no decir una pequeña mentira) se requieren, no para la esencia misma de la caridad, pero sí para su perfección ; ya que esa perfección es incompatible con el pecado venial voluntario que supone la transgresión de un precepto leve. Pero en lo que tienen de *puro consejo*, están únicamente en conexión accidental con la caridad y la perfección ; ya que sin esos actos de puro consejo la sustancia de la caridad y aún de la misma perfección pueden permanecer intactas.

2.° El acto de las virtudes infusas puede considerarse de dos modos : a) en sí mismo (acto elícito), y b) en cuanto *imperado* por la caridad. Un acto de humildad, practicado únicamente como tal acto de humildad ,es un acto *elícito* de esa virtud ; y ese mismo acto, practicado *por amor a Dios*, es un acto *elícito* de la virtud de la humildad y, a la vez, un acto *imperado* de la virtud de la caridad.

3.° La esencia de una cosa—como ya hemos dicho—puede tomarse en dos sentidos : a) en abstracto, por el principio formalísimo : esencia metafísica, y b) en concreto, física, total, integralmente.

(24) Cfr. PASSERINI, O. P. *De statibus hominum*, in II-II, 184, 1.

4.° La perfección puede considerarse *habitualmente* (en acto primero) y *actualmente* (en acto segundo). La primera es la perfección sustancial o *radical*; la segunda es la perfección accidental o *simpliciter*, que es la que propiamente nos interesa aquí. Para la primera basta el simple estado de gracia; para la segunda se requiere un grado notable de desarrollo de los principios activos que emanan de la gracia.

Todo esto supuesto, decimos que la perfección *actual* (o sea la perfección *simpliciter*, o en acto segundo) consiste esencialmente (en el sentido de esencia *física*, integral), no en sólo el acto elícito de la misma caridad (esencia *metafísica*, formalísima), sino también en los actos de las demás virtudes infusas; no en sí mismos (en este sentido pertenecen tan sólo secundaria y accidentalmente), sino en cuanto *imperados* por la caridad (o sea: en cuanto realizados *por amor a Dios*) y en cuanto son de *precepto* (no de simple consejo).

Prueba de la tesis:

He aquí los principales argumentos:

1.° Porque la perfección cristiana no puede considerarse como una *forma simple*, sino como *un todo moral* integrado por el conjunto de condiciones que perfeccionan la vida del cristiano. Se trata evidentemente de una *plenitud*, que supone la sumisión o rectificación perfecta de toda nuestra vida moral. Y como esta rectificación total no se consigue con sólo la caridad, que se refiere únicamente al *fin*, sino que supone también la plena rectificación de los *medios* que se ordenan a ese fin, sometiendo y rectificando las pasiones desordenadas que obstaculizan y dificultan el acto de la caridad, síguese que los actos de todas las demás virtudes infusas—que se refieren precisamente a esos *medios* (25)—entran a formar parte de la *esencia misma* de la perfección cristiana, siquiera sea considerándola de una manera *física* o integral.

2.° La perfección cristiana—como enseña Sto. Tomás (26)—consiste *esencialmente* en los preceptos, no en los consejos. Pero como además de la caridad hay otras muchas virtudes *precep-*

(25) O al mismo Fin, pero considerado como Principio (fe y esperanza). Cfr. II-II, 17, 6.

(26) II-II, 184, 3.

tuadas, hay que concluir que también ellas deben entrar en el concepto esencial de la perfección cristiana.

En efecto. Hay en las virtudes infusas una multitud de aspectos *preceptuados*; unos *gravemente* (v. gr. la virtud de la fortaleza nos mada sufrir el martirio antes que renegar de la fe) y otros *levemente* (v. gr. la virtud de la veracidad nos prohibe decir una pequeña mentira). Sólo con el cumplimiento de esos deberes se hace posible la existencia de la caridad o la perfección de la misma. Porque la caridad inicial, indispensable, sustancial, es incompatible con cualquier pecado *mortal*; y la caridad perfecta es incompatible, o excluye positivamente, el pecado *venial*. Lo cual supone necesariamente el ejercicio de todos los aspectos de las virtudes infusas, grave o levemente *preceptuados*. Excluye solamente los actos virtuosos de *puro consejo*; aunque también éstos son utilísimos y, de alguna manera, hasta necesarios como veremos en su lugar correspondiente.

3.° Porque sólo de este modo pueden justificarse las expresiones de la Sagrada Escritura que atribuyen un papel esencial a los actos de las demás virtudes, tales como la fe, la guarda de los mandamientos, la obediencia, la paciencia, la humildad, etc., y la práctica de la Iglesia en la beatificación de los siervos de Dios, que responde al heroísmo *en todas las virtudes cristianas,* y no solamente en la caridad.

Sin embargo es preciso no perder nunca de vista que los actos de las demás virtudes infusas entran en la esencia de la perfección cristiana, no en sí mismos,—en este sentido sólo pertenecen a ella secundaria y accidentalmente—sino en *cuanto imperados por la caridad,* que es la *forma* de todas las virtudes (27).

En efecto. La función propia de la caridad como forma de todas las demás virtudes consiste en *dirigir* y *ordenar* al último

(27) Cfr. II-II, 23, 8.—Al decir que la caridad es la *forma* de todas las virtudes, no queremos decir que sea la forma *intrínseca y esencial* (como imaginaron Durando y algunos escotistas), sino tan sólo la forma *extrínseca y accidental,* como enseña Santo Tomás (*effective,* dice en el *ad.* 1 de este artículo). Podemos distinguir en las virtudes infusas tres principios informativos diferentes: uno *radical,* que es la gracia habitual o santificante, que es como la raíz de todos los demás hábitos infusos; otro *esencial o intrínseco,* que es la forma específica propia y determinada de cada virtud en particular; y otro *extrínseco o accidental,* que es la caridad que las ordena y orienta al Fin sobrenatural. Sólo en este tercer sentido se dice que la caridad es la forma de todas las demás virtudes.

Fin sobrenatural los actos de todas ellas, aún los de la fe y la esperanza, que sin ella serían *informes* a pesar de conservar su propia forma específica. Escuchemos las palabras mismas de Santo Tomás:

> «In moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis: cuius ratio est quia principium moralium actuum est voluntas, cuius obiectum et quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis. Unde oportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei et formam. Manifestum est autem secundum praedicta quod per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc *ipsa dat formam actibus aliarum virtutum*. Et pro tanto dicitur esse forma virtutum: nam et ipsae virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos (28).

Ahora bien: ¿de qué manera la caridad ejerce este *imperio* sobre las demás virtudes infusas en orden al fin sobrenatural? ¿Es un mero empuje *exterior*, como desde fuera, o les comunica intrínsecamente algo de su propia virtualidad?

Desde luego hay que rechazar la doctrina que hace de la caridad la forma *intrínseca y esencial* de todas las demás virtudes. Es imposible que lo sea, ya que entonces todas las virtudes serían *esencialmente* una sola con la caridad, si no queremos admitir el absurdo de que una misma virtud tuviera *dos formas sustanciales* distintas (29). Pero tampoco hay que pensar que el impulso de la caridad hacia el fin sobrenatural sea puramente *exterior* al acto de las demás virtudes. En virtud de este impulso se deriva de la caridad y se recibe pasivamente en los actos de las demás virtudes *un modo real e intrínseco*, por el cual tanto esos

(28) II-II, 23, 8.

(29) «Caritas—dice expresamente Santo Tomás—dicitur esse forma aliarum virtutum *non quidem exemplariter aut essentialiter*, sed magis *effective*: inquantum scilicet omnibus formam imponit secundum modum praedictum» (II-II, 23, 8, ad 1). Y Cayetano comenta profundamente: «Non solum caritas informat effective quia imperat et ordinat; hoc enim commune est omni imperanti et ordinanti; sed quia *participatio passiva imperii et ordinationis suae est velut forma constituens actus alios in esse virtuoso simpliciter*» (ibid).

mismos actos como las virtudes de donde brotan (30) se perfeccionan y dignifican (31).

Claro que si no hubiera materia dirigible al fin, la forma directora no tendría nada que informar y no podría ejercitarse en cuanto tal. La caridad tendría que limitarse única y exclusivamente a su propio acto. Por consiguiente hay que concluir que la perfección cristiana no es una forma simple, sino una *plenitud*, constituída principalmente por el acto de la caridad y secundariamente por los actos preceptuados de las demás virtudes infusas, bajo el impulso de la caridad que las orienta y dirige al Fin último sobrenatural.

Sentadas estas premisas, ya podemos establecer una nueva interesantísima conclusión.

TERCERA CONCLUSION.—*La perfección cristiana se irá incrementando a medida que la caridad produzca más intensamente su propio acto elícito, e impere el de las demás virtudes de una manera más intensa, actual y universal.*

Dos partes tiene esta nueva conclusión, que vamos a examinar por separado.

---

(30) La caridad, en efecto, no informa tan sólo el *acto* de las demás virtudes, sino también la misma virtud en cuanto *hábito:* «Caritas non solum actum fidei sed ipsa fidem informat» dice expresamente Santo Tomás en *De veritate,* (14, 5, ad 9). Propiamente informa el *acto*; pero por derivación (ex consequenti) informa el hábito mismo de la virtud, que es de suyo un hábito *operativo.*

(31) Véase cómo lo explican los insignes SALMANTICENSES: «Cum aliquis actus attingit aliquem finem, nequit non dicere verum ordinem, sive habitudinem realem ad talem finem; ergo quando actus virtutis inferioris ordinatur ad finem caritatis illumque attingit, nequit non importare verum ordinem et realem habitudinem ad talem finem: cumque hujusmodi ordo non conveniat actui virtutis inferioris ex propia ratione, sive ex parte virtutis proximae a qua elicitur, opus est quod illum participet ex influxu caritatis, cui per se convenit illum finem attingere... *Insuper* actus virtutis inferioris ratione ordinis ad Deum ultimun finem consequitur valorem adaequatum ad merendum vitam aeternam de condigno. Sed hic valor non est ens rationis, nec denominatio extrinseca, sed aliquod praedicatum reale; ergo ordo, quem actus virtutis inferioris habet ex motione caritatis ad ejus finem est aliquid reale: cumque talis ordo non pertineat ad speciem praedicti actus, sequitur esse aliquid sibi intrinsice superadditum». (*De caritate,* disp. 7, n. 49).

Primera.—La perfección cristiana se irá incrementando a medida que la caridad produzca más intensamente su propio acto elícito.

Prescindimos aquí de la tan debatida cuestión de si los hábitos infusos crecen tan sólo por el acto más intenso o también por los actos remisos. Según Santo Tomás es evidente que sólo crecen por el acto más intenso: lo afirma expresamente con relación a la caridad (32). Pero aún en la sentencia contraria nuestra conclusión resulta absolutamente verdadera; porque si cualquier acto de caridad es capaz de aumentar el hábito de la misma, ««a fortiori» lo aumentarán los actos más intensos. Y como ya hemos visto que la perfección cristiana consiste especialmente en la perfección de la caridad, es cosa obvia que a medida que esta virtud produzca su acto elícito con mayor intensidad se producirá un mayor desarrollo e incremento de la misma perfección cristiana. En este sentido es ciertísimo que el grado de santidad coincide con el grado del amor. A mayor amor de Dios y del prójimo corresponde siempre un mayor grado de santidad.

Pero aparte de su acto elícito, que constituye la quintaesencia de la perfección cristiana, la caridad, como forma de todas las demás virtudes, debe imperar y ordenar los actos de todas ellas al último fin sobrenatural. Por eso hay que añadir la segunda parte de nuestra conclusión, que suena así:

Segunda.—La perfección cristiana será tanto mayor cuanto la caridad impere el acto de las demás virtudes infusas de una manera más intensa, actual y universal.

a) *De una manera más intensa.*—Es una simple aplicación y corolario de la doctrina que acabamos de sentar con relación al acto elícito de la misma caridad.

b) *Más actual.*—Tanto si se requiere para el mérito de algún acto sobrenatural el influjo *virtual* de la caridad, como si basta el simplemente *habitual*—cuestión discutida entre los teólogos—es evidente y admitido por todos que la influencia más perfecta

(32) «*Non quolibet actu caritatis caritas actu augetur*; sed quilibet actus caritatis disponit ad caritatis augmentum, inquantum ex uno actu caritatis homo redditur promptior iterum ad agendum secundum caritatem; et, habilitate crescente, homo *prorumpit in actum ferventiorem dilectionis*, quo conetur ad caritatis profectum; *et tunc caritas augetur in actu*». (II-II, 24, 6).

y acabada es la *actual*. De donde, a medida que el influjo imperante de la caridad sobre las demás virtudes sea más *actual*, tanto más perfectos serán los actos elícitos de esas virtudes; ya que el motivo de la caridad es más perfecto y meritorio que el de todas las demás virtudes. Hay un abismo—en orden a su perfección sobrenatural—entre un acto, v. gr. de humildad puesto únicamente por el motivo propio y específico de esa virtud y ese mismo acto puesto *por amor a Dios*, motivo perfectísimo de la caridad.

c) *Más universal*.—Nunca será posible que el influjo actual de la caridad recaiga sobre *todos* los actos humanos de un hombre viador. El Concilio de Trento definió que nadie puede evitar absolutamente todos los pecados veniales durante toda su vida, a no ser por un especial privilegio que no parece haber sido concedido a nadie fuera de la Santísima Virgen (33). Luego no cabe duda que se producirán algunos actos—esos pecados veniales—que de ninguna manera serán informados por la caridad. Pero a medida que los actos informados o imperados por ella sean más numerosos y se extiendan a mayor número de virtudes, la perfección integral de la vida cristiana se irá incrementando y perfeccionando cada vez más.

CUARTA CONCLUSION.—*La perfección de la vida cristiana se identifica con la perfección del doble acto de caridad; pero primariamente con relación a Dios y secundariamente con relación al prójimo.*

Es elemental en Teología que no hay más que una sola virtud, un sólo hábito infuso de caridad, con el cual amamos a Dios por sí mismo y al prójimo y a nosotros mismos por Dios (34). Todos los actos procedentes de la caridad, cualquiera que sea el término donde recaigan, se especifican por un mismo objeto formal *quo*, a saber, la bondad infinita de Dios en sí misma considerada. Ya sea que amemos directamente a Dios en sí mismo, ya que amemos directamente al prójimo o a nosotros mismos, si se trata de verdadero amor de caridad siempre el motivo

(33) Cfr. Denz. 833.
(34) II-II, 23, 5; 25, 12; 26, 1-4.

formal es el mismo: la infinita bondad de Dios. No se puede dar verdadera caridad hacia el prójimo o hacia nosotros mismos si no procede del motivo sobrenatural del amor a Dios; y es preciso distinguir bien este acto formal de caridad de cualquier inclinación hacia el servicio del prójimo nacida de una compasión puramente humana o de cualquier otra forma de amor producida por algún motivo puramente natural.

Siendo esto así, es evidente que el crecimiento del hábito infuso de la caridad determinará una mayor capacidad con relación a su doble acto. No se puede aumentar en el alma la capacidad de amar a Dios sin que se aumente correlativamente, y en el mismo grado, la capacidad de amar al prójimo. Esta verdad constituye el argumento central de la sublime epístola primera del Apóstol San Juan donde se pone de manifiesto la íntima conexión e inseparabilidad de ambos amores.

Sin embargo, en el ejercicio del amor hay un orden y jerarquía exigido por la naturaleza misma de las cosas. En virtud de ese orden, la perfección de la caridad consiste *primeramente* en el amor de Dios infinitamente amable por Sí mismo y *secundariamente* en el amor del prójimo y de nosotros mismos por Dios. Y aún entre nosotros mismos y el prójimo hay que establecer un orden que se toma de la mayor o menor relación con Dios de los bienes de que se participa. Y así hay que amar antes el bien espiritual propio que el bien espiritual del prójimo; pero hay que amar más el bien espiritual del prójimo que nuestro propio bien corporal.

La razón de esta jerarquía o escala de valores es porque, como explica Santo Tomás, a Dios se le ama como *principio* del bien sobre el que se funda el amor de caridad; el hombre se ama a sí mismo con amor de caridad en cuanto que *participa directamente* de ese mismo bien; y al prójimo se le ama con ese mismo amor en cuanto *socio y comparticipe* de ese bien. Luego es evidente que hay que amar en primer lugar a Dios, que es el manantial y la fuente de ese bien; en segundo lugar a nosotros mismos, que participamos *directamente* de él; y, por último, al prójimo, que es nuestro socio y compañero en la participación de ese bien (35). Pero como el cuerpo participa de la bienaven-

(35) II-II, 26, 4.—Cfr. 184, 3.

turanza únicamente por cierta *redundancia* del alma, síguese que en cuanto a la participación de esa bienaventuranza está más próxima a nuestra alma el alma del prójimo que nuestro mismo cuerpo: de donde hay que anteponer el bien espiritual del prójimo a nuestro propio bien corporal (36).

QUINTA CONCLUSION.—*La perfección cristiana consiste en la perfección de la caridad afectiva y efectiva; primariamente de la afectiva, y secundariamente de la efectiva.*

Es preciso, ante todo, distinguir cuidadosamente ambas maneras de ejercitar la caridad. He aquí cómo lo explica San Francisco de Sales:

> «Dos son los principales ejercicios de nuestro amor a Dios: uno *afectivo* y otro *efectivo*, o activo, como dice San Bernardo. Por el primero nos aficionamos a Dios y a todo lo que a El place; por el segundo servimos a Dios y hacemos lo que El ordena. Aquél nos une a la bondad de Dios; éste nos hace cumplir su voluntad. El uno nos llena de complacencia, de benevolencia, de aspiraciones, de deseos, de suspiros, de ardores espirituales, de tal modo que nuestro espíritu se infunde en Dios y se mezcla con El; el otro pone en nosotros el firme propósito, el ánimo decidido y la inquebrantable obediencia para cumplir los mandatos de su voluntad divina, y para sufrir, aceptar, aprobar y abrazar todo cuanto proviene de su beneplácito. El uno hace que nos complazcamos en Dios; el otro, que le agrademos» (37).

Ahora bien: presupuesto lo que hemos sentado más arriba de que la perfección cristiana será tanto mayor a medida que la caridad produzca más intensamente su propio acto elícito, e impere el de las demás virtudes de una manera más intensa, actual y universal, es evidente que la perfección depende primaria-

(36) II-II, 26, 5.
(37) S. FRANCISCO DE SALES «*Tratado del amor a Dios*», VI, 1.

mente de la caridad *afectiva*, y sólo secundariamente de la *efectiva*. Porque:

a) Sin la influencia de la caridad informando de algún modo el alma, los actos internos o externos de cualquier virtud *adquirida*, por muy perfectos que sean en su género, no tienen ningún valor sobrenatural, no sirven para nada en orden a la vida eterna.

b) Los actos sobrenaturales procedentes de cualquier virtud *infusa* realizados con un afecto de caridad débil y remiso, tienen un valor meritorio igualmente débil y remiso, por muy duros y penosos que puedan ser en sí mismos. No olvidemos que, como enseña Santo Tomás, la mayor o menor dificultad de un acto no añade *per se* ningún valor al mérito *esencial* del mismo—que depende exclusivamente del grado de caridad con que se hace—, aunque puede añadirle *per accidens*, por el mayor ímpetu de caridad que ordinariamente llevará consigo (38).

c) En cambio, los actos de cualquier virtud infusa, por muy fáciles y sencillos que sean en sí mismos, realizados con un afecto de caridad intensísima, tienen un gran valor meritorio y son de altísima perfección. De este modo la más pequeña acción de Cristo, el simple cocinar y barrer la casita de Nazaret realizado por María, tenía un valor incomparablemente superior al martirio de cualquier santo.

d) Esto mismo se desprende del hecho de que la perfección cristiana consista *especialmente* en el acto propio o elícito de la misma caridad (caridad afectiva) y sólo *integralmente* en los actos de las demás virtudes *imperados* por la caridad (caridad efectiva).

Todo esto de suyo o *quoad se*.

Sin embargo, *quoad nos*, la perfección del amor divino se manifiesta mejor en el ejercicio de la caridad *efectiva*, o sea, en la práctica por amor de Dios de las virtudes cristianas, sobre todo si hay que superar para ello grandes dificultades, tentaciones o trabajos. El amor afectivo, aunque más excelente de suyo, se presta a grandes ilusiones y falsificaciones. Es muy fácil decirle a Dios que le amamos con todas nuestras fuerzas, que desearía-

(38) «Plus facit ad rationem meriti et virtutis bonum quam difficile. Unde non oportet quod omne difficilius sit magis meritorium: sed quod sic est difficilius ut etiam sit melius» (II-II, 27, 8 ad 3; Cfr. III Sent. dist. 30 a. 3 et 4 ad 3; *De virtutibus*, 2, 8, ad 4).

mos ser mártires, etc., etc., sin perjuicio de faltar inmediatamente al silencio—que cuesta bastante menos que el martirio—o de mantener, con una terquedad ribeteada de amor propio, un punto de vista incompatible con aquella plenitud del amor tan rotundamente formulada. En cambio, la legitimidad de nuestro amor a Dios se hace mucho menos sospechosa cuando nos impulsa a practicar callada y perseverantemente, a pesar de todos los obstáculos y dificultades, el penoso y monótono deber de cada día. El mismo Cristo nos enseña que por sus frutos se conoce el árbol (Mat. 7, 15-20) y que no entrarán en el cielo los que se limiten a decir ¡Señor, Señor!, sino los que cumplan la voluntad de su Padre Celestial (Mat. 7, 21). Y esto mismo pone de manifiesto en la parábola de los dos hijos (Mat. 21, 28-32).

SEXTA CONCLUSION.—*Para su plena expansión y desarrollo, tal como lo exige la perfección cristiana, la caridad necesita ser perfeccionada por el don de Sabiduría.*

Es una sencilla aplicación de la doctrina general de la necesidad de los dones para la perfección de las virtudes infusas. Como es sabido, sin la influencia de los dones las virtudes infusas actúan según las reglas de la simple razón natural iluminada por la fe, o sea a nuestro pobre *modo humano*. Ahora bien: siendo en sí mismas hábitos sobrenaturales y divinos, las virtudes infusas están reclamando por su naturaleza un ejercicio al *modo divino o sobrehumano*, que es la atmósfera y ambiente que les corresponde por derecho propio en su calidad de hábitos infusos. Mientras los dones del Espíritu Santo no les proporcionen ese *modo divino* que les caracteriza a ellos y de que carecen las virtudes infusas abandonadas a sí mismas (39) por la necesidad en que se encuentran de someterse al control y regla de la simple razón natural iluminada por la fe, es completamente imposible que alcancen su plena expansión y desarrollo.

(39) Tal es la doctrina expresa de Santo Tomás. Recuérdese, por ejemplo, el siguiente texto tan claro y expresivo: «Dona a virtutibus distiguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus *modo humano*, sed dona *ultra humanum modum*» (III Sent. dist. 34, q. 1 a. 1).

Y esto que ocurre con todas las virtudes infusas, de una manera especialísima afecta a la caridad. Porque siendo una virtud perfectísima, la más divina y excelente de todas, está reclamando con imperiosa exigencia la atmósfera divina de los dones del Espíritu Santo para dar de sí todo lo que ella puede dar. La regla de la pobre razón humana, aunque sea iluminada por la fe, es del todo insuficiente para darle esa modalidad divina. Porque la razón natural, en sí misma, está a infinita distancia del orden sobrenatural y es absolutamente impotente, no ya para *producirlo*—lo que es absurdo y herético—pero ni siquiera para exigirlo o reclamarlo en modo alguno (40). Y aún elevada el alma al orden sobrenatural por la gracia, e iluminada la razón por las luces de la fe, todavía el ejercicio de las virtudes infusas se realiza al *modo humano*, bajo la regla y control de la propia razón humana, que actuando (bajo la moción ordinaria de la gracia) como causa motora del hábito virtuoso, tiene que imprimirle forzosamente su propia *modalidad humana*. Para que se produzca la *modalidad divina*, que reclama la caridad, es preciso que la razón humana, bajo la moción del Espíritu Santo por medio de sus dones, deje de ser *regla y causa motora del hábito* para convertirse en *sujeto pasivo o receptor que reciba dócilmente* y deje actuar sin resistencia, en toda su limpieza e integridad, la *modalidad divina de los dones* que procede de la regla y el motor a que se ajustan, que no es otro que el Espíritu Santo mismo. Sólo bajo la influencia del don de Entendimiento que, sin destruir la fe—porque no se trata todavía de la visión beatífica—le da una penetración y profundidad intensísimas en los misterios sobrenaturales—*quasi intus legere* (41)—y, sobre todo, bajo el don de Sabiduría que le hace saborear las cosas divinas por cierta misteriosa connaturalidad y simpatía—*per quandam connaturalitatem*, (42)—alcanzará la caridad su plena expansión y desarrollo en la medida que requiere y exige la perfección cristiana.

De donde se sigue, como corolario inevitable, la necesidad de la mística para la perfección cristiana; toda vez que la caracte-

(40) Cfr. la doctrina de la Iglesia contra Pelagianos y Semipelagianos: Denz 101 ss., 126 ss. 174 ss.
(41) II-II, 8, 1.
(42) II-II, 45, 2.

rística esencial del *estado místico* consiste precisamente—como admiten todas las escuelas—en la actuación y predominio de los dones del Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano. No se da ni puede darse una perfección o santidad puramente *ascética*, a base del ejercicio al modo humano de las virtudes infusas. Es preciso que esa modalidad humana sea sustituída por la divina de los dones: y esto es mística en el sentido riguroso y técnico de la palabra.

SEPTIMA CONCLUSION. — *La caridad puede crecer indefinidamente en el hombre viador; por consiguiente, la perfección cristiana no puede encontrar un límite infranqueable en esta vida.*

De tres maneras—dice Santo Tomás al pasar a la demostración de esta tesis (43)—puede tener término el aumento de una forma. La primera es por parte de la misma forma, cuando tiene una capacidad limitada más allá de la cual no pueda avanzar sin desaparecer ella misma; así, por ejemplo, si modificamos sin cesar el color gris, llegaremos forzosamente al color blanco o al negro. La segunda es por parte del agente, cuando no tiene fuerza suficiente para seguir aumentando la forma en el sujeto. Y, en tercer lugar, por parte del sujeto mismo, cuando no es susceptible de una perfección mayor.

Ahora bien: por ninguno de estos tres motivos puede asignarse un término al aumento de la caridad en esta vida. No por parte de la misma caridad, toda vez que, en su propia razón específica, no es otra cosa que una participación de la caridad infinita que es el Espíritu Santo mismo. Ni por parte del agente que produce el aumento, que es el mismo Dios cuyo poder es infinito y, por lo mismo, inagotable. No, finalmente, por parte del sujeto donde reside la caridad—la voluntad humana—cuya capacidad obediencial en manos de Dios es también inagotable; y así, a medida que la caridad va creciendo, crece también la capacidad del alma para un crecimiento posterior. Luego la caridad no encuentra límite alguno en su desarrollo mientras perma-

(43) II-II, 24, 7.

nezcamos en este mundo y puede, por lo mismo, crecer indefinidamente (44).

Otra cosa será en la Patria. El alma habrá llegado ya a su término y en el momento mismo de su entrada en el cielo su grado de caridad quedará completamente fijo, de acuerdo con la intensidad alcanzada hasta el último momento de su permanencia en la tierra. Es evidente, desde luego, que aún en el cielo podría la caridad crecer indefinidamente por parte de los tres capítulos que acabamos de examinar, ya que allí no se cambia la naturaleza misma de la caridad, ni disminuye el poder de Dios, ni la potencia obediencial de la criatura en manos de Dios; pero sabemos ciertamente que no crecerá más, por haber sido fijada en su grado correspondiente por la voluntad inmutable de Dios, y haberse terminado el tiempo de merecer (45).

Examinadas las relaciones entre la caridad y las demás virtudes infusas en orden a la perfección y algunas de las principales cuestiones complementarias, veamos, finalmente, el papel que corresponde a los *consejos*. Esto acabará de darnos el concepto integral de la perfección cristiana.

OCTAVA CONCLUSION. — *La perfección cristiana consiste esencialmente en los preceptos; y secundaria e instrumentalmente en los consejos.*

Santo Tomás dedica un hermoso artículo a esta cuestión (46). Y para demostrarla, invoca en el argumento *sed contra* la autoridad de la Sagrada Escritura. En el Deuteronomio (6,5) se nos dice: *Diliges Dominun Deum tuum ex toto corde tuo;* y en el Levítico (19,18) se añade: *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* De estos dos *preceptos* dice el Señor que pende toda la Ley y los Profetas (Mat. 22, 40). Luego la perfección de la caridad, en

(44) Esta doctrina de Santo Tomás fué sancionada por la Iglesia en el Concilio de Viena contra los errores de Begardos y Beguinas (Denz. 471)

(45) Tal es la sentencia unánime de los teólogos de todas las escuelas. No hay sobre esto ninguna definición expresa de la Iglesia, pero es una verdad claramente enseñada por su Magisterio ordinario, repetida por los Santos Padres, e incorporada definitivamente a la Teología por todas las escuelas. Cfr. I, 62, 9.

(46) II-II, 184, 3.

la que consiste la perfección cristiana, se nos manda bajo precepto.

En el cuerpo del artículo insiste en el mismo argumento en orden a la caridad. Sabemos ya que la perfección cristiana consiste *per se* y esencialmente en la caridad; principalmente en el amor de Dios y secundariamente en el amor del prójimo. Pero tanto el amor de Dios como el del prójimo constituyen precisamente el primero y el mayor de todos los mandamientos; luego la perfección cristiana consiste esencialmente en los *preceptos*.

El Doctor Angélico se fija a continuación en la forma en que se nos intima ese precepto fundamental: «Diliges Dominum Deum tuum *ex toto corde tuo*... et proximum *sicut teipsum*». Ahora bien: «todo» y «perfecto», son una misma cosa según el Filósofo; y cada uno se ama a sí mismo en grado máximo. De donde concluye Santo Tomás que el amor de Dios y del prójimo no caen bajo precepto *en determinada medida*, de manera que lo que de ella exceda quede en simple consejo; sino que cae universalmente bajo precepto *el amor en toda su latitud*. Hasta el punto de que, como dice San Agustín, la misma perfección de la Patria no se excluye de ese precepto (47). Y lo confirma con la autoridad de San Pablo: *finis praecepti est caritas* (I Timot. 1, 5); y es evidente que en el fin no se pone medida alguna, sino sólo en los medios para alcanzarlo, así como el médico no pone medida a la salud que quiere darle al enfermo, sino sólo a las medicinas para alcanzarla.

A continuación prueba Santo Tomás que la perfección consiste secundaria e instrumentalmente en los consejos. Todos ellos—dice—se ordenan como los preceptos, a la caridad; pero de manera muy distinta. Porque los preceptos se ordenan a remover las cosas *contrarias a la caridad*, en unión con las cuales no podría existir; y los consejos se limitan a remover los obstáculos que impiden el ejercicio *fácil* y *expedito* de la caridad, aunque sin contrariarla totalmente. Con lo cual aparece claro que los consejos no son *esenciales* para la perfección cristiana, sino tan sólo *instrumentos* excelentes para mejor llegar a ella.

De esta magnífica doctrina, con frecuencia tan olvidada, se deducen graves consecuencias prácticas, sobre todo en orden a la

(47) Cfr. el *ad 2* de este mismo artículo.

obligatoriedad de la perfección cristiana para todos los cristianos. Porque es evidente que si la perfección consiste principalmente en los *preceptos*, como quiera que no está exento de ellos absolutamente ningún cristiano, síguese que todos ellos —cualquiera que sea su estado y condición—están *obligados* a aspirar a la perfección. No se trata de un consejo, sino de un *precepto*: luego obliga a todos.

Los *consejos* son los que no obligan a todos. Nadie está estrictamente obligado a abrazar la vida religiosa, donde se practican de una manera oficial y como profesionalmente los *consejos evangélicos*. También los no religiosos pueden y deben santificarse con el cumplimiento estricto de los *preceptos* y con la práctica afectiva de los consejos, o sea, con el *espíritu* de los mismos. Porque es preciso distinguir entre la práctica *efectiva o material* de los consejos evangélicos (pobreza, castidad y obediencia), que no es universalmente obligatoria; y la práctica afectiva, o sea, del *espíritu de los consejos*, que obliga absolutamente a todos. La primera suele sancionarse con los votos públicos (estado religioso); la segunda afecta a todos los cristianos, cualquiera que sea su estado o condición de vida. Nadie está obligado a hacer voto de pobreza, de obediencia o de castidad; pero todos lo estamos a practicar esas tres virtudes en la medida y grado compatible con el estado de vida de cada uno en particular.

Y es preciso tener en cuenta, además, que al margen de esos consejos evangélicos existen otros muchos *consejos particulares* o privados, procedentes de inspiraciones interiores del Espíritu Santo acerca de obras de supererogación (v. gr. más oración, más espíritu de sacrificio, mayor desprendimiento de todas las cosas de la tierra, etc., etc.) que, sin constituir propiamente un verdadero precepto, representan una invitación particular, una manifestación concreta de la voluntad de Dios sobre un alma determinada, que no puede descuidarse sin cometer una verdadera *infidelidad a la gracia*, difícilmente conciliable con el concepto completo e integral de la perfección cristiana.

Recojamos ahora, en resumen esquemático, todo cuanto acabamos de decir sobre el papel de la caridad, de las demás virtudes y de los consejos en orden a la perfección cristiana:

La perfección cristiana puede considerarse de dos maneras

- **HABITUAL** (quoad esse)
  - RADICALITER: simple posesión de la gracia, virtudes y dones del Espíritu Santo.
  - SIMPLICITER: desarrollo eminente de la gracia, virtudes y dones en cuanto hábitos.
- **ACTUAL** (quoad operari)
  - PRIMARIA y ESENCIALMENTE: en los preceptos
    - SPECIALITER vel FORMALITER: en los actos de caridad. (Sin tasa ni medida).
      - para con Dios
      - para con el prójimo
    - QUASI MATERIALITER. .... En los actos preceptuados de las demás virtudes, en cuanto imperados por la caridad.
  - SECUNDARIA e INSTRUMENTALMENTE: en los consejos
    - EVANGELICOS
      - pobreza
      - obediencia
      - castidad
    - PARTICULARES: inspiraciones interiores del Espíritu Santo, acerca de obras de supererogación.

Fr. Antonio Royo Marin, O. P.
Profesor en la Facultad de Teología de San Esteban, de Salamanca

Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones

Las obras modernas de psicología que tratan del tema de las emociones y vida afectiva suelen dedicar muy poca atención a su desarrollo histórico. Casi todos coinciden en afirmar que la psicología de las emociones ha tenido que esperar pacientemente hasta fines del siglo pasado para recibir un tratamiento verdaderamente científico. Esto no quiere decir, escribe Ruckmick (1), que no existan intentos esporádicos y ocasionalmente incluso serias descripciones y clasificaciones de estos fenómenos. Lund (2) considera como exclusivamente literarios los estudios realizados con prioridad a la era científica contemporánea y dice que el significado dado a los términos voluntad, memoria, razón, inteligencia, conciencia, instinto y emoción es totalmente inaceptable.

Ruckmick (3) señala como uno de los principales obstáculos que han impedido el desarrollo de la psicología de las emociones, el hecho de haber consumido los psicólogos la mayor parte de sus energías, inquiriendo acerca de los procesos racionales, por ser los característicos del hombre como ser distinto del resto de los animales, desestimando el cultivo de otros capítulos de la ciencia psicológica, como este de la vida afectiva.

En los periodos antiguos, dicen las historias modernas de la psicología, el problema más urgente fué alcanzar una comprensión intelectualista del universo. Era, por lo tanto, necesario probar la validez de las facultades destinadas a testimoniar la existencia del mundo, es decir los sentidos y el intelecto. El in-

---

(1) Ruckmich, C. A. *Psychology of Feeling and Emotion*, Mc Graw-Hill, New York, 1936, pág. 19.

(2) Lund, F. H. Emotions, Ronald Press, New York, 1939, pág. 4.

(3) Op. cit.

terés primordial se cifraba en establecer o probar la adecuación o inadecuación de los canales a través de los cuales la mente humana recibe su información del mundo exterior. En otras palabras, los antiguos se preocuparon de investigar el proceso cognoscitivo e intentaron establecer su validez y capacidad intrínseca, para poder consignar con certeza las experiencias recogidas en contacto con el mundo exterior así como los hechos que trascienden los datos inmediatos de experiencia. Esta posición condujo al desarrollo de la lógica y al estudio de los sentidos en su función de contacto con las cosas del mundo exterior, con menoscabo del estudio de ciertos aspectos de la vida psíquica. Otra de las razones que los modernos alegan para probar este pretendido abandono por parte de los antiguos, de la psicología de la vida afectiva, fué el concepto que del hombre tenían y su desconocimiento del método analítico, único adecuado para promover un verdadero progreso científico.

Debemos recordar también, dice Bentley, que al desarrollo de las doctrinas psicológicas sobre la vida afectiva, se interpuso el juego de las fuerzas sobrenaturales, llamadas a tomar parte decisiva en todas las esferas de la vida. Procedentes de influencias persas y egipcias, llegaron hasta los griegos y alcanzaron su pleno desarrollo en la filosofía platónica. Incluso la filosofía natural de Aristóteles, dice este autor, en sus concepciones acerca del pensamiento humano, está grandemente infiltrada de magia y misterio.

La influencia de todos estos factores en el desarrollo de la psicología de las emociones ha sido enjuiciada por Bentley en los siguientes términos: «Desde el momento en que para los antiguos era indudable la existencia de algo que es calificado como *mente*, a cualquiera puede parecer extraño que el hombre se haya mostrado tan lento en adquirir un conocimiento más acabado y satisfactorio de esta entidad. La razón principal no es difícil de comprender. La edad de la descripción científica estuvo precedida por innumerables siglos en los que dominó la magia. Antes de que el hombre considerase las causas naturales y formulase las leyes naturales, fué gobernado por ritos y por la creencia en sacerdotes, demiurgos y dioses» (4).

(4) Bentley, M. *The Fields of Psychology*, 1924, pág. 6-7.

La creencia en lo sobrenatural y las «intuiciones», saturadas de actitudes emocionales, supusieron un enorme retraso para el desarollo de este importante capítulo de la psicología, escribe Gardiner (5). La inteligencia y otras funciones cognoscitivas sufrieron por culpa de esta actitud espiritualista; pero la doctrina acerca de las emociones fué la que recibió el golpe más rudo.

Otra de las causas de este retraso fué lo que se podría llamar, dice el mencionado autor, la referencia ética. Durante largo tiempo las respuestas afectivas fueron entremezcladas con el problema de la conducta del hombre. «En la filosofía post-aristotélica, el interés ético, junto con el religioso, se encuentra por doquier. La primera cuestión que se plantea en relación con las emociones es su papel en un esquema ideal de la vida moral. Sólo en razón de la naturaleza y condiciones de este problema se abordaba su investigación. Esta postura desorientó el análisis científico y frenó el avance de la psicología» (6).

Así es como los psicólogos actuales juzgan la contribución de los antiguos en esta materia. Nosotros vamos a resumir con mayor objetividad y más seria documentación la evolución de las doctrinas acerca de las emociones desde los antiguos filósofos griegos hasta alcanzar la psicología actual. Dividiremos nuestro estudio en los siguientes capítulos:

1.° Filósofos griegos.
2.° Padres de la Iglesia.
3.° Filósofos del Renacimiento.
4.° Psicólogos de los siglos XVIII y XIX.
5.° El concepto de emociones en la psicología moderna.—
6.° La controversia James-Lange-Cannon.
7.° Psicofisiología de las emociones en la actualidad.
8.° Integración de las adquisiciones experimentales sobre las emociones en los principios de la psicología tomista.

FILOSOFOS GRIEGOS

Parece ser *Heráclito* (finales s. IV. A. C.), quien primero se preocupó por el estudio de las pasiones (7).

(5) Gardiner, H. N. *Affective Psychology in Ancient Writers after Aristoteles*. Psychol. Rev. 26, 205. 1919.
(6) Gardiner, Loc. cit.
(7) Burnet, L. *L'Aurore*. Frag. 72, pág. 154.

Pitágoras (c. 530 A. C.), estableció relaciones numéricas entre los objetos naturales, realizando experiencias de todas clases. Descubrió que las distintas cualidades de tonos producen diferentes tipos de estado afectivo. Cuando estas cualidades tonales son combinadas de cierta manera, van seguidas de un determinado efecto emocional. Su comprobación experimental se dice haberla tenido Pitágoras en un taller de herrería, al observar el efecto psicológico de los distintos sonidos producidos por el golpear de los martillos sobre el yunque. Es interesante notar que Pitágoras consideró al número 8 como el símbolo de la amistad y el amor porque representa a la octava y simboliza su armonía.

A *Empédocles* (c. 455, A. C.) se le atribuye el dicho siguiente: «El placer es producido por aquello que es similar a las partes del cuerpo y sus combinaciones; y el dolor, por todo aquello que le es desemejante. Empédocles admite dos tipos primitivos o elementales de emoción: amistad o amor y odio o desafecto, y las considera como fuerzas independientes, causantes incluso de los movimientos de los mismos elementos del mundo material. Esta doctrina suponía un intento de explicación de los cambios observados en las sustancias fundamentales de la naturaleza. Los cuatro elementos fundamentales—aire, fuego, agua, tierra—serían absolutamente similares y originalmente residirían en paz y armonía en las esferas divinas, hasta que presionados por desafectos desintegradores romperían la unidad, dando así comienzo al desarrollo del mundo en que vivimos (8).

Esta doctrina de los cuatro elementos la veremos después recogida y desarrollada por Hipócrates.

Anaxágoras (c. 460 A. C.) si hacemos caso del testimonio de Teofrasto (9) afirmó que toda sensación va acompañada de dolor, que si bien en ocasiones no es perceptible en sus comienzos, lo es cuando la sensación se prolonga y siempre que es muy intensa. Pone como causa de la sensación y del conocimiento la desemejanza, según el adagio: «dissimilis dissimili cognoscitur», y esta misma desemejanza es la que, actuando sobre el sentido, provoca el dolor.

---

(8) Diels. *Fragmente der Vorsokratiker.* Vol. I, Berlín, 1912.
(9) Teofrasto. *De Sensu et sensibilibus.* París, 1866, C. 29.

Diógenes de Apolonia (c. 460 A. C.) señala causas distintas a las sensaciones de placer y de dolor. La causa del placer está en que la mezcla de aire con sangre en una proporción determinada y abundante, produce la sensación de alivio y desahogo en el cuerpo, lo que origina el placer. El dolor, al contrario, se produce por la escasez de estos elementos (10).

Demócrito (500-428 A. C.), en carta dirigida a Hipócrates (11), inicia la serie de opiniones acerca de la localización de la potencia apetitiva, que él coloca en el hígado. El pensamiento en cambio se localizaría en el cerebro.

En el pensamiento pre-aristotélico, por tanto, se presenta clara la tendencia a relacionar las emociones con el mundo cosmológico, como rsultado del antropomorfismo e hylozoísmo de la época. Así como las personas pueden ser movidas o perturbadas por los procesos afectivos, de la misma manera la materia puede ser movida o influenciada por las emociones.

Bien pronto, y como un desarrollo natural de estas teorías, surgió una segunda tendencia de tipo moral. Trata de las emociones y su debido uso como guías del recto vivir. Sobre este punto Heráclito se expresaba: «Las pasiones son muy difíciles de gobernar; es difícil luchar contra ellas. Cualquier cosa que deseen la adquieren al precio del alma».

Antes de pasar adelante en el estudio de los filósofos griegos debemos recoger las doctrinas de *Hipócrates* (c. 466-377 A. C.). La mayoría de las doctrinas que se le atribuyen deben considerarse, escribe Brett (12), como síntesis del pensamiento de los escritores contemporáneos suyos e incluso de sus predecesores. En lo referente a las emociones explicita mucho más que los autores que le preceden. Con él aparece el primer testimonio de la localización en el cerebro del órgano, tanto de la vida afectiva como de la cognoscitiva.

El hombre, en lo que se refiere a su constitución material, respondería emocionalmente en concordancia con el estado de sus humores. La salud se debe a la combinación, en debidas proporciones de los cuatro humores; la enfermedad, por el con-

(10) Cfr. Teorasto, Op. cit. C. 43.
(11) Vid. Zeller. *Die Philosophie der Griechen*, Vol. I, pág. 809.
(12) Brett, G. S. *A History of Psychology, Ancient and Patristic*. 1912.

trario, al desequilibrio, en esa debida proporción, de los humores. Hipócrates establece una estrecha correspondencia entre éstos y los elementos físicos de la naturaleza:

Elemento físico....	Aire	Fuego	Agua	Tierra
Característica	Seco	Caliente	Húmeda	Frío
Humor corporal....	Bilis amarilla	Sangre	Bilis negra	Flema

La acción de los humores sobre el cerebro es la causa de las reacciones emocionales y afectivas: Así el exceso de calor, producido por la acumulación de la sangre en el cerebro, causa el miedo. El exceso de frío, por acumulación de la flema, causa tristeza y ansiedad. Finalmente, cuando la bilis negra invade el cerebro, se produce melancolía.

Hipócrates no sólo se preocupó de formular una teoría humoral de las emociones, sino que trató de localizar los fenómenos que las acompañan, y los sitúa en el diafragma, en el corazón y los pulmones. Así el temor aumenta las palpitaciones del corazón. Sin embargo, las reacciones que acompañan a los estados de alegría y de tristeza no tienen una localización determinada, sino que se difunden por todo el cuerpo (13). Las sensaciones producidas por las emociones generalizadas a todo el cuerpo no son normalmente más que reverberaciones de los movimientos originarios que tienen lugar en el cerebro.

El cerebro es un órgano adaptado para la retención del aire seco, que es el mejor medio para pensar. Las emociones, al producir movimientos en el cerebro, son opuestas al pensamiento, que es la ausencia de toda emoción.

Platón (429-347 A. C.) considera todas las pasiones en función de la doble sensación de dolor y placer. Su concepción acerca de los estados afectivos supone un gran avance sobre las doctrinas de sus predecesores. Tiene en algunos diálogos, como en el «Phaedrus» y el «Symposium», descripciones verdaderamente magistrales.

Para Platón las diferentes clases de pasiones se distinguen en cuanto tales y no por razón de las diversas causas de que proceden. Como hay distintas clases de ciencia, aunque a todas se

(13) Hipócrates. *De morbo sacro*. Opera Omnia; Ed. Francfort, 1596, p. 293.

les dé el nombre común de ciencia, así también son diversas las pasiones («Philaebus»). Establece una primera división en tres estados afectivos: el placer, el dolor y la indiferencia, que define como estado neutro.

La alegría y la esperanza son especies del placer, mientras que el miedo y la tristeza lo son del dolor. El dolor es causado por un proceso en el cual se rompe la armonía de los principios constitutivos del organismo; en cambio el placer es causado por el proceso inverso, que restituye aquellos elementos a su natural equilibrio «(Philebus» y «Cratylus»). El dolor, escribe en el «Timaeus», es causado por todo agente contrario a la naturaleza, y el placer por un agente conforme a ella,

Platón distingue dos clases de placer y dolor: el corpóreo y el espiritual, y entre ambos admite numerosos estados compuestos, por ejemplo: dolor más dolor; placer más placer; y estados mixtos. Placer más dolor se da cuando al padecer un dolor se evoca un placer anteriormente experimentado. Otra clase de estados mixtos se experimentan al simultanear sensaciones de dolor corporal y espiritual, o un placer conjuntamente corporal y espiritual; o un placer espiritual que se dé con un dolor físico o viceversa. A estas afecciones mixtas las denomina impuras por contraposición a las simples o *puras* («Philaeus» y «Republica»).

Otra distinción importante es la que establece entre placer «real» y placer «ilusorio». Con ser ésta una distinción importante dentro de la doctrina platónica, puesto que se repite con insistencia en sus escritos, no hemos podido encontrar la razón psicológica que la justifique.

Platón, lo mismo que Hipócrates, se preocupó de establecer la localización de los movimientos afectivos y de la inteligencia. El órgano correspondiente a los movimientos de amor, pasión y valor le sitúa en el pecho; otros apetitos residirían en el diafragma y, finalmente, la cabeza sería la sede de la razón.

Aristóteles (384-322 A. C.) La doctrina de Aristóteles en lo que se refiere al concepto de pasión está íntimamente unida al desarrollo de su pensamiento en cuanto a la pasión del placer. Analizando su doctrina relativa al placer es como llegamos a conocer su pensamiento sobre el concepto de pasión.

El placer es, según Aristóteles, un estado concomitante al ejercicio normal de todas las facultades, y así se da en toda sen-

sación como en toda contemplación, y cuanto más perfectas sean éstas, mayor será el placer que las acompaña (14). Y el mismo placer, a su vez, intensifica la operación; así para el geómetra el deleite que le produce la resolución de sus problemas le estimula a procurar la exactitud de sus cálculos (15).

Pero todavía hay otras fuentes de placer distintas de la del ejercicio de las facultades; por ejemplo, el placer de origen corporal, que acompaña al descanso, al sueño, a la comodidad, etcétera (16).

Respecto a la división de las pasiones, dice Aristóteles: «Llamo afecciones o pasiones al deseo, ira, temor, audacia, envidia, alegría, amistad, odio, pesar, celos, compasión y todo aquello que lleva consigo placer o dolor» (17).

En cuanto a los factores orgánicos que intervienen en las pasiones, dice que la magnitud del corazón y la calidad de la sangre ejercen una gran influencia sobre ellas (18). De los fenómenos somáticos consecuentes a las pasiones hizo descripciones detalladas; así en los «Problemata» hace un análisis completo de las manifestaciones orgánicas que acompañan al miedo (19).

El verdadero tratado aristotélico de las Pasiones está en la Retórica. En este libro Aristóteles estudia las condiciones que deben adornar al orador, sea político o forense, y dice que debe conocer las pasiones humanas para que presente sus argumentos de tal manera que despierte en su auditorio una disposición de ánimo propicia a su oración. Una disposición favorable por parte del auditorio hace que éste acepte con facilidad las razones aducidas en la argumentación; por el contrario, una actitud hostil desvirtúa la fuerza persuasiva de los argumentos.

Tres son las condiciones que Aristóteles considera necesarias para que el orador inspire confianza en el auditorio: buen sentido, buenas disposiciones morales y buena voluntad. La sensibilidad y buena moralidad del orador la deducirá el auditorio del análisis o presentación que aquél haga de estas virtudes. La

(14) Aristóteles. *Ethica Nicomachea*, L. X. C. 4. Ed. Ross. Oxford.
(15) *Ibid.* C. 5.
(16) *Rethorica*, L. II, C. 11. Ed. Ross. Oxford.
(17) *Ethica Nicomachea*, L. II, C. 5.
(18) *De partibus animalium*, L. II, C. 4. Ed. Ross. Oxford.
(19) *Problemata*, Sect. XXVII. Ed. Ross. Oxford.

buena voluntad o disposición amigable la despertará el orador si conoce las pasiones humanas. Instruir al orador para que conociendo las pasiones pueda más fácilmente persuadir a su auditorio, es lo que mueve a Aristóteles a estudiarlas en su tratado de la Retórica.

Aristóteles define las pasiones diciendo que son «aquellos sentimientos que modifican al hombre hasta llegar a afectar sus juicios, y que van acompañados de dolor y de placer» (20).

En el estudio de las pasiones distingue tres aspectos: primero, estado de ánimo de la persona que padece la emoción; sgundo, tipo de personas que padecen dicha emoción; tercero, en qué condiciones padece la emoción.

Al conocimiento de estas tres condiciones atribuye el Filósofo gran valor, tanto que sin conocer las tres—dice—no será posible al orador despertar en el auditorio el estado de ánimo propicio y deseado.

La ira se define «como un impulso, acompañado de dolor, como respuesta, desagravio o reacción exteriormente manifestada hacia un desprecio inferido a nosotros mismos o a un amigo». Por lo tanto, la ira se siente siempre hacia un individuo en particular y no contra el hombre en general. Va acompañada de cierto placer: aquel que nace del desagravio esperado y de los pensamientos de represalia que se acarician o de las imágenes que estos sugieren.

Aristóteles considera como causa de la ira los diferentes tipos que se dan de agravio, a saber: menosprecio, malevolencia e insolencia.

El *menosprecio* es un tipo de agravio inferido hacia aquello que se considera intranscendente o sin importancia. *Malevolencia* es otro tipo de agravio en virtud del cual se contrarían los deseos de otra persona, no porque el que infiera el agravio trate de obtener lo deseado por el agraviado, sino con la sola finalidad de que éste no la adquiera. En la malevolencia se pretende, pues, que el agraviado no consiga sus deseos. A la malevolencia no acompaña el pensamiento de que el agraviado pueda inferir al que agravia un daño, porque entonces provocaría en éste temor y no malevolencia. Tampoco se cree que el agraviado pueda

(20) *Rethorica*, L. II, C. 1, 1378 a, 20.

hacer al que agravia algún bien, pues en este caso éste sentiría el deseo de hacer amistad con el agraviado. La *insolencia* es la tercera forma de agravio que causa ira. Consiste en hacer o decir cosas que causen confusión a la persona agraviada, por el sólo placer de provocar dicha confusión o vergüenza. La causa del placer que experimenta el insolente nace de la conciencia que tiene de alguna suerte de superioridad sobre el agraviado. Esta es la razón por la cual los jóvenes y los ricos son insolentes. Una clase de insolencia es aquella en virtud de la cual se priva a las personas del honor que les es debido. El hombre espera ser respetado especialmente por sus inferiores en nacimiento, capacidad o bondad, y en general en cualquier atributo en el cual es superior; así el rico espera ser respetado del pobre, y el buen orador del que no sabe hablar.

Fáltanos ahora por determinar con Aristóteles las tres condiciones requeridas para conocer la pasión de la ira, a saber: 1), disposiciones de ánimo que provocan la ira; 2), personas que no la provocan; 3), por qué razones las personas se aíran.

1) Disposiciones de ánimo para la ira son todas aquellas en las que se siente algún trastorno o daño. Si en estas condiciones alguien nos contradice, directa o indirectamente, por ejemplo, si estando sediento un sujeto se le impide beber; o si se menosprecia a una persona que se encuentra en alguna necesidad, entonces reaccionará con ira. De aquí que la gente que padece pobreza, o amor no correspondido, o cualquier deseo insatisfecho, está predispuesta a reaccionar con ira, especialmente contra aquellos que menosprecian su desgracia. Así un enfermo se aíra contra el que no toma en consideración su enfermedad, y un pobre ante quien no compadece su pobreza. Cada hombre, según las privaciones de su vida, está dispuesto a reaccionar con ira cuando alguien o algo le ponga de manifiesto tales privaciones.

Otra de las disposiciones de ánimo que provocan a ira, es la presencia de un resultado adverso inesperado, porque la presencia de un daño inesperado resulta más dolorosa; así como la realización de nuestros deseos resulta especialmente agradable. Es también claro que ciertas épocas, condiciones y períodos de la vida tienden a provocar en el hombre la ira.

2) En cuanto a las personas que provocan a ira, dice Aristóteles son aquellas que se mofan, ríen o insultan, porque tal conducta es insolente. Y sobre todo aquellos que nos injurian. Estas injurias han de ser de tal condición que el injuriado no crea que puedan redundar en algún beneficio del que injuria; porque en este caso comprenderá (el injuriado) que las injurias no son inferidas por pura insolencia. También aquellos que hablan mal de nosotros, o de las cosas que apreciamos. Aquellos que, por ejemplo, desean alcanzar fama de buenos filósofos, serán provocados a ira por los que muestren desprecio por la filosofía.

Los que cuidan mucho de aparentar alguna cualidad se aíran con los que muestran desprecio por ella. El que sospecha que realmente carece, o piensa ser tal la opinión de la gente, de una cualidad de la que él presume, también fácilmente es provocado a la ira. Porque cuando estamos seguros de poseerlas, entonces no reaccionamos con ira. Por último se reacciona más fuertemente con ira contra los amigos que nos faltan, que contra ninguna otra persona, pues de aquéllos esperamos el aprecio de que nos vemos privados. Nos aíramos también contra aquellos a quienes hemos honrado, pues su mala conducta nos hace pensar que han menospreciado nuestros honores. Contra quienes se gozan de nuestras desgracias, o simplemente bromean en medio de nuestros infortunios, pues entonces pensamos que esos tales o nos odian o se ríen de nosotros.

Igualmente nos provocan a ira, los que se muestran indiferentes ante el dolor, y los que traen y llevan malas noticias, los que se hacen eco de «chismes», o los que buscan nuestra desgracia. Nos aíramos con los que nos desprecian delante de cinco tipos de personas: nuestros rivales, aquellos a quienes admiramos, aquellos que desean admirarnos, hacia quienes sentimos reverencia, hacia los que sienten reverencia por nosotros

La desconsideración y el olvido de nuestras personas o cosas también son motivos de ira; como, por ejemplo, cuando se olvidan de nuestro nombre, porque tal olvido significa que somos despreciados.

A continuación trata Aristóteles de la *tranquilidad* como pasión contraria a la ira. La define como el apaciguamiento de la ira.

Si la ira es provocada por aquellos que nos desprecian, la tranquilidad nos la proporcionarán aquellos que no hacen nada por despreciarnos e inquietarnos, o si lo hacen, comprendemos que es involuntariamente. Sentimos apaciguamiento cuando vemos que alguien nos trata como se trata a sí mismo; hacia los que muestran dolor por habernos causado alguna injuria; hacia aquellos que confiesan merecer el castigo que les inferimos. La razón de esto último está en que es vergonzoso negar lo que es obvio, y aquellos que no se averguenzan delante de nosotros de sus propias faltas, es porque nos muestran desprecio.

Nos mostramos tranquilos ante los que se humillan, o se confiesan inferiores; ante los que nos temen; hacia aquellos que se muestran serios cuando estamos serios, o hacia los que nos han tratado con mayor atención que la que nosotros les prestamos a ellos. Y en general puede decirse que nos mueven a tranquilidad, todos los sentimientos y estados contrarios a los que mueven a ira.

Por lo que se refiere a la disposición de ánimo que provoca la tranquilidad, podemos decir también que es la contraria de la que mueve a ira. Es decir, cuando la gente se divierte, o ríe, o festeja; cuando experimentan el bienestar y la prosperidad; cuando gozan de libertad y no se ven afectados por un dolor físico o moral.

También pasado algún tiempo después de habernos airado, porque el tiempo apacigua los ánimos.

Aristóteles estudia a continuación la *amistad y enemistad* (21). Define como *sentimientos amistosos* los que sentimos hacia aquellos para quienes deseamos cosas que creemos buenas, no en provecho nuestro sino de ellos, estando además inclinados a proporcionárselas, en cuanto nos sea posible.

Un amigo es aquel que siente esto y provoca en correspondencia iguales sentimientos. Así, pues, el amigo es aquel que participa de lo que para tí es agradable y se duele de lo que te es doloroso, por tí mismo y no por ninguna otra razón. Para aquellos que son amigos, las mismas cosas les son buenas o malas; son amigos o enemigos de las mismas personas, porque tienen los mismos deseos; ; y desean para el otro lo que desean

(21) Ibid. L. II, C. 4, 1381.

para sí mismos. Nos sentimos amigos de aquellos que nos tratan bien, de los que nos han cuidado, de los que nos han ayudado en alguna necesidad, o de aquellos que creemos nos desean algún bien. O de los amigos de nuestros amigos, o de los que ellos aprecian. Apreciamos a aquellos que son valientes y justos. Y consideramos justos a los que viven de sus propios medios y no del trabajo de los demás; es decir, aquéllos que viven de su trabajo, como los agricultores. Igualmente apreciamos a los que son sobrios y no son injustos con los demás. Y los que cuidan de sus propios negocios. Y aquéllos de quienes deseamos ser amigos y ellos desean serlo nuestros. Aquéllos que tienen buen temperamento y es agradable pasar con ellos los días. Quienes no están exageradamente dispuestos a poner en claro nuestras faltas. Y aquéllos que tienen tacto para hacer o aceptar una broma.

Sentimos amistad hacia aquéllos que alaban nuestras buenas cualidades; las que conocemos tener y, más aún, las que no estamos muy seguros de poseer; y hacia aquellos que son limpios en su modo de vestir, en su porte personal y en su manera de vivir. Hacia aquéllos que tienen sentimientos serios para con nosotros, tales como admiración, y los que creen en nuestra bondad, o gozan en nuestra compañía, especialmente si piensan como nosotros con respecto a la estima que se debe tener a otras personas, y son afines a nosotros en carácter u ocupación mientras no existe competencia en el trabajo.

La enemistad y el odio, dice Aristóteles (22), debe ser estudiada por referencia a sus contrarios. La enemistad puede producirse por ira, desprecio o calumnia. Pero mientras que la ira nace de una ofensa personal, la enemistad puede brotar incluso sin ella; podemos llegar a odiar a ciertas personas simplemente porque nos moleste su carácter. La ira va siempre dirigida hacia individuos, mientras que la enemistad puede dirigirse hacia clases: todo el mundo odia, por ejemplo, a los ladrones o a los informales. Además la ira puede curarse con el tiempo; el odio no. La ira desea e intenta causar daño a sus víctimas; el odio no. El que ódia no le importa que sus víctimas sientan o no su odio. Puede suceder que el airado haga sufrir a aquéllos que le

(22) Ibid. L. II, C. 4, 1382.

ofendieron, pero el que odia nunca intenta hacerles sufrir. Y esto porque el primero desea que sus ofensores sufran por la ofensa que le hicieron; pero el que odia desea que sus víctimas dejen de existir.

En el capítulo quinto del Libro II, Aristóteles trata del *temor*. Le define como un dolor o trastorno causado por la presencia de la imagen de un mal futuro. Pero un mal destructor o doloroso, porque males como la debilidad o la limitación no nos causan temro. El temor se refiere sólo o a los grandes dolores o a grandes pérdidas. Y han de ser inminentes o inmediatos, porque los males que vemos como muy lejanos no causan temor. Por ejemplo, todos sabemos que hemos de morir y sin embargo no tememos la muerte, porque no la percibimos como inminente.

De su definición se deduce que son causa de temor aquellas cosas que sabemos tienen gran poder de destrucción, o que nos pueden dañar causándonos un gran dolor. De aquí que las cosas que nos hacen temer, se nos presentan como terribles y muy cercanas, como tocándonos. La proximidad de lo que es terrible la calificamos con el término «peligro».

La proximidad de gente enemiga o airada y, además, dotada de poder, son causas de temor, puesto que sabemos pueden llegar a inferirnos el daño que nos desean. Y lo mismo puede decirse de la injusticia cuando está en el poder; porque la voluntad del injusto—lo que le constituye en tal—es hacer el mal. Los ultrajados son de temer cuando están en el poder, pues sabemos que desean y pueden vengarse del ultraje que les fué inferido. Como la mayoría de los hombres son malos—esclavos del que manda y cobardes en el peligro—es cosa terrible cuando se ha obrado el mal, depender de la misericordia de otro hombre que se encuentra en el secreto de nuestra falta, pues vivimos en una constante amenaza de ser descubiertos o traicionarlos.

El temor va acompañado de la expectación de que algo terrible va a suceder, porque nadie teme algo que sabe nunca le llegará. No tememos ni a las cosas ni a las personas que sabemos no pueden causarnos un mal; ni tememos cuando estamos ciertos de que podremos evitar el mal que se avecina.

No creen en la proximidad de un peligro los que viven en gran prosperidad, ni los insolentes y pendencieros (tipos de carácter producido por la salud, la fuerza física, la abundancia

de amigos o la posesión del poder); ni tampoco quienes creen haber experimentado toda clase de horrores y haberse endurecido frente al futuro. Tales sujetos si sienten temor, es como una simple expectación ante los sucesos que pueden ocurrir.

Contraria al temor es la *confianza*, y es causa, por lo tanto, de sentimientos opuestos al temor. Se puede definir como la sensación, asociada con la imagen, de la proximidad de aquello que nos hace sentirnos seguros y alejados de todo peligro. Puede ser debida o a la proximidad de aquello por lo cual nos sentimos seguros o a la ausencia de lo que es causa de alarma. Sentimos confianza cuando tenemos en nuestras manos medios para alejar el peligro; cuando no hemos inferido ningún mal a otros u otros no nos lo han hecho a nosotros; si no tenemos rivales o si los que tenemos son débiles, o si siendo fuertes les hemos tratado bien, o ellos nos han tratado bien; o si aquellos que tienen interés en las mismas cosas que nosotros son la mayoría, o los más fuertes, o ambas cosas a la vez.

Se encuentran en estado de ánimo que dispone a la confianza quienes piensan haberles salido siempre las cosas bien y no han tenido infortunios, o han sabido escapar al peligro. Hay dos razones que hacen que el hombre se enfrente tranquilamente con el peligro; la falta de experiencia o el poseer medios para evitarlo.

Igualmente se siente confianza cuando nada sucede que pueda atemorizar a personas más débiles; o en presencia de rivales a los que creemos inferiores en número e importancia o que carecen de todo aquello que hace al hombre ser temido—como la riqueza, el poder físico, la posesión de un gran territorio y, principalmente, la posesión de medios ofensivos.

Estamos confiados cuando no hemos hecho mal a nadie y, en general, si nuestras relaciones con los dioses son satisfactorias, lo cual comprobaremos por signos y oráculos.

La ira nos hace confiados, porque excita la seguridad de que no somos los ofensores, sino los ofendidos, y los dioses están siempre de parte de los ofendidos. También confiamos cuando creemos que hemos de alcanzar éxito completo en la contienda.

La *vergüenza* es definida como el dolor o trastorno en relación con cosas malas, ya sean pasadas, presentes o futuras, que van en descrédito propio. Y la *desvergüenza* se define como el des-

precio o indiferencia en relación con esas mismas cosas (23). Por lo tanto, nos sentimos avergonzados ante las cosas malas en cuanto pensamos que son deshonrosas para nosotros o para aquellos a los que nos sentimos unidos por algún lazo.

Estos males se refieren primordialmente al orden moral. Tales son, por ejemplo, el arrojar el escudo y huir en la guerra, por lo que esto indica de cobardía. O abrir un depósito, o defraudar a las personas en materia de dinero. Lo mismo puede decirse del hecho de alabar a una persona en su presencia con el fin de obtener un favor de ella. O adular con extravagancia. Debe sentirse avergonzado el que toma sobre sí trabajos que sino han de realizar personas ancianas, más delicadas o de mayor categoría o menos capaces, porque esa actitud es signo de afeminamiento. Lo mismo puede decirse del hecho de aceptar beneficios, especialmente si se reciben a manudo de la misma persona, abusando de su confianza, porque todo esto indica una disposición innoble. Otra clase de mal moral del cual debemos sentirnos avergonzados, es el carecer de cosas o costumbres honorables, de las que están dotados aquellos que son de nuestra misma condición.

La vergüenza lleva consigo una imagen de desgracia, y es por ella y no por sus consecuencias, por lo que nos afectamos. Esta imagen está dada por la posible opinión que formen de nosotros las siguientes categorías de personas: aquellos a quienes admiramos, o los que nos admiran; o aquellos por quienes deseamos ser admirados; aquellos con quien competimos en alguna cosa, y aquellos cuya opinión nos merece respeto. Sentimos mayor vergüenza cuando hemos cometido alguna falta en público, o ante personas que nos observan, o ante personas que luego han de contar y difundir nuestra falta. Y finalmente no sólo nos avergonzamos de las cosas mal hechas, sino de las señales de haberlas hecho.

No se siente vergüenza ante seres a quienes no concedemos importancia o no pueden apreciar nuestra falta, como ante niños y animales. Y tampoco nos avergonzamos de las mismas cosas ante los familiares que ante los extraños. Ante los primeros nos

(23) Ibid. L. II, C. 6.

avergonzamos de las faltas verdaderas, pero ante los segundos incluso por faltas que pueden parecer convencionales.

Sentimos vergüenza delante de personas cuya opinión nos afecta, como ya hemos dicho anteriormente ; y sobre todo, delante de quienes van a tener constantemente ante sus ojos nuestra falta. También por las malas acciones de aquellos en cuya conducta tenemos parte, como los discípulos.

La *amabilidad*—bajo cuya influencia se dice que un hombre es amable—se puede definir como la solicitud hacia quien está en alguna necesidad, sin esperar recompensa ni obtener ventaja alguna. La amabilidad es más grande cuanto se demuestra ante una mayor necesidad, o cuanto más difícil de conseguir es lo que se necesita ; o si el que proporciona lo necesario es el único, el primero o el más importante en poder proporcionarlo (24).

A quién, por qué y bajo qué condiciones se demuestra la amabilidad. Se es amable con aquellas personas que, como hemos dicho, están en una gran necesidad ; debe ayudárseles en la forma y medios ya mencionados.

Debemos eliminar la idea de amabilidad en nuestros enemigos, ya que si éstos se han mostrado amables, lo habrán hecho con el propósito de despertar interés, lo cual no está de acuerdo con la verdadera amabilidad.

Un acto puede ser amable cuando concurra en él alguna de estas circunstancias : Ser un favor muy especial, o por razón de su magnitud, o por su cualidad, o porque haya sido proporcionado en un momento especial o, finalmente, por razón de lugar. Tratándose de un acto en sí pequeño, si antes no se ha querido hacer por otros, y siempre que con él se favorece a los enemigos, porque en estos casos bien claro está que el favor sólo se hace en razón y beneficio del que está necesitado.

Estudiemos el *pesar*, dice Aristóteles, considerando qué cosas son las que excitan pesar, qué personas y en qué estado de ánimo sentimos pesar (25).

El pesar puede definirse como una sensación dolorosa motivada por la vista de algún mal destructivo o doloroso que recae en quien no lo merece, o se piensa puede recaer sobre nos-

(24) Ibid. L. II, C. 7.
(25) Ibid. L. II, C. 8.

otros o sobre alguno de nuestros amigos. Para sentir pesar es preciso que seamos capaces de suponer que puede sobrevenirnos un mal a nosotros o a algún amigo. Por eso los que están completamente arruinados, es decir, aquellos de los que pensamos que no pueden sobrellevar más desgracias de las que ya padecen, no nos mueven a pesar. No experimentan pesar los presuntuosos que creen poseer todos los bienes del mundo y estar alejados de toda posible desgracia. Piensan, en cambio, que puede recaer sobre ellos algún mal, los que en otra ocasión se vieron afectados y pudieron escapar de él; los viejos, debido a su buen sentido y experiencia; los débiles y, especialmente, los inclinados a la cobardía; y las personas cultas capaces de ver los acontecimientos desde lejos. También los que tienen padres, hijos y esposas, que piensan pueda sobrevenirles algún mal.

Estamos en condiciones de sentir pesar cuando recordamos que desgracias semejantes nos han ocurrido a nosotros, o cuando esperamos que nos sucedan en el futuro. Para sentir pesar se debe creer en la bondad por lo menos de algunas personas. Porque si uno piensa que nadie es bueno, no habrá sujeto por el cual sienta pesar.

No sienten pesar los que están movidos por la ira o la confianza (pues estas emociones no tienen en cuenta el futuro) o por una disposición presuntuosa e insolente (pues quienes se hallan en estas disposiciones no piensan que pueda acontecerles ningún mal), o también dominados por un gran temor (porque las personas bajo un gran temor no sienten pesar, porque bastante ocupados están en atender a lo que les sucede).

Mueve en general a pesar: todo lo desagradable o doloroso que tiende a destruir o aniquilar, y todos los males debidos al acaso cuando son grandes. Males dolorosos y destructivos son: la muerte en todas sus formas, las heridas del cuerpo, las enfermedades, la edad provecta, la falta de alimento. Males debidos al acaso son la falta de amigos, deformidades, debilidad, mutilación, el mal que proviene de una causa de la cual debería venirnos un bien, las desgracias repetidas.

Las personas que compadecemos son: aquellas que conocemos, si no están muy próximas a nosotros, porque entonces sentimos como nuestra la desgracia o peligro que ellas sufren; nuestros iguales en edad, carácter, disposición, estado social y

nacimiento, porque en todos estos casos parece como si su desgracia también nos hubiera ocurrido a nosotros. Y aquí debemos recordar, dice Aristóteles, el principio general de que aquello que tenemos en nosotros, cuando sucede a los demás, excita nuestro pesar.

Cualquier cosa que acabe de suceder o que esté próxima a suceder, nos mueve especialmente a pesar. Así por ejemplo, los lamentos y gestos de los que sufren, las palabras de aquellos que están próximos a la muerte. Y lo que más mueve a pesar son cosas tales como los tiempos de pruebas en personas de carácter noble, o en los inocentes; y, cuando aparecen sus infortunios ante nuestros ojos, los sentimos como más próximos a nosotros.

La pasión más directamente opuesta al pesar es la *indignación*. El disgusto ante una situación afortunada inmerecida es, en cierto sentido, opuesto al disgusto ante una mala situación inmerecida. Nuestro deber es sentir simpatía y pesar ante una desgracia inmerecida y sentir indignación ante la prosperidad inmerecida (26).

La indignación se despierta a la vista de que la riqueza, poder y, en general, todas aquellas cosas debidas a los hombres buenos y en posesión de una buena naturaleza—un nacimiento noble, belleza, etc.—caen en manos de personas indignas. Y tanta mayor indignación producen cuanto menos dotadas están por la naturaleza para disfrutarlos. Así, el rico que ha logrado su riqueza recientemente ofende o indigna más que quienes la han heredado o disfrutan de ella hacé ya largo tiempo.

La indignación, pues, brota a la vista de uno que ha conseguido bienes que no le son propios, aunque sea un hombre bueno.

¿Qué personas sienten indignación? Las que disfrutando de los mayores bienes tienen que servir a otros que no son sus iguales, porque éstos no deben disfrutar de las mismas cosas de que ellos gozan. O si siendo personas buenas y honestas y, por lo tanto, su juicio certero, son testigos de cualquier modo de injusticia. Si ambicionamos conseguir algún bien particular que otros están consiguiendo sin merecerlo. Por lo tanto, las personas sencillas, los sirvientes, los pobres y los sin ambición, no

(26) Ibid. L. II, C. 9.

están inclinados a la indignación, puesto que no piensan que nada les sea debido.

La *envidia* es un dolor provocado por la vista de una buena fortuna en nuestros iguales, no por el hecho de que podamos conseguirla, sino porque ellos la poseen. Para sentirla es preciso que creamos que son nuestros iguales. Y por iguales se sobreentiende los que lo son por nacimiento, relaciones, edad, disposiciones, distinción o bienes (27).

Sienten envidia aquellos que por creerse que todas las cosas les pertenecen—como sucede a las personas que viven en gran prosperidad y poder—piensan que todos los demás están disfrutando de lo que es suyo. El deseo de poseer y toda ambición, el amor a la reputación, al honor, a la fama y a los dones de la fortuna, son cosas que predisponen a la envidia; especialmente si pensamos tener títulos para ello y nos encontramos por debajo de los demás.

Envidiamos a aquellas personas cuya posesión o éxito supone un reproche para nosotros; estas personas suelen ser nuestros vecinos o iguales. Envidiamos a aquellos que tienen lo que nosotros deberíamos tener, o tuvimos. Por eso los viejos envidian a los jóvenes; y los hombres que no han conseguido una cosa envidian a los que la consiguieron rápidamente.

La *emulación* es una reacción causada por la presencia en personas que son de nuestra condición, de cosas buenas y de alto valor y posibles de adquirir por nosotros. Este sentimiento brota no porque estos bienes sean poseídos por otras personas, sino porque nosotros no los tenemos. Se trata, por lo tanto, de un sentimiento bueno experimentado por personas buenas; así como la envidia es un sentimiento malo que se da en personas malas. La emulación trae como consecuencia disponernos a adquirir aquello de que carecemos; la envidia, por el contrario, hace lo posible porque nuestros semejantes no adquieran o disfruten de sus bienes (28).

La emulación se da en quienes creen poder poseer bienes de los que no disfrutan en la actualidad, porque ya se entiende que nadie aspira a cosas que ve imposibles de obtener. La emulación

(27) Ibid. L. II, C. 10.
(28) Ibid. L. II, C. 11.

la experimentan especialmente los jóvenes y personas de buenas disposiciones.

Se da también en aquellos que poseen cosas propias de las personas de honor—tales como bienes, abundancia de amigos, cargos públicos, etc.—porque piensan han de corresponder a su situación y, por lo tanto, sienten emulación por ganar todo aquello que tienen y se les exige a los de su condición. También se siente emulación ante los hechos singularmente honrosos de nuestros antecesores, parientes, amigos personales, raza, país, mirando que en cierto modo nos pertenecen y que, por tanto, debemos trabajar por igualarlos. Todas las cosas altamente buenas que son motivo de honor, son igualmente objeto de emulación; los bienes morales en sus distintas formas, y las cosas útiles y provechosas. Y lo mismo ocurre con los bienes cuya posesión puede proporcionar gozo a nuestros semejantes, tales como la belleza y, más aún, la salud.

Sentimos emulación por los valientes, los sabios, los que ostentan cargos públicos—como generales, oradores—o el poder, y pueden hacer un gran bien al pueblo. Y, en general, por todos aquellos a los cuales el pueblo quiere parecerse, como los que tienen muchos amigos e influencias, o son admirados por muchos, o han sido elogiados por poetas y oradores. Las personas que tienen cualidades contrarias, lejos de causar emulación provocan a desprecio, que es el sentimiento contrario a la emulación. Por esta razón a menudo el afortunado es despreciado, porque su suerte no le ha venido acompañada de aquellas cosas excelsas que son motivo de honra y de honor.

En el Capítulo XII, del Libro II de la Retórica, Aristóteles trata de los *tipos de caracteres humanos en relación con las emociones.*

Comienza estudiando el *carácter de la juventud.* Los jóvenes están dotados de pasiones fuertes y tienden a satisfacerlas sin discriminación. De los deseos corporales, el sexual es el más destacado y en el que muestra la juventud menos dominio de sí mismo. Los jóvenes son inestables y tornadizos en sus deseos, que son violentos mientras duran, pero pasan rápidamente. Sus deseos son agudos, pero no profundamente enraizados. Tienen un temperamento fuerte y pronto, y se aíran fácilmente, lo que en los mejores suele tener por causa su amor al honor, no pu-

diendo resistir el ser ofendidos e indignándose si piensan que se les trata mal. Pero aunque amen el honor, aman más todavía la victoria; pues la juventud vive ansiosa de alcanzar superioridad sobre los demás. Aman más el honor y la gloria que el dinero ,del cual no han aprendido su valor y lo que significa estar sin él. Miran siempre el lado bueno de las cosas y desestiman el malo. Fácilmente confían en los demás, porque no han sido defraudados. Son de temperamento sanguíneo; la naturaleza y el vino les calienta la sangre. Han sufrido pocas decepciones. Sus vidas se dedican más a esperar que a recordar; porque la expectación es de las cosas futuras y la memoria de las pasadas, y la juventud tiene delante de sí un largo futuro y muy breve pasado.

Su temperamento fuerte y la predisposición a la esperanza, les hacen más emprendedores que los viejos: el temperamento fuerte les previene del temor, y la disposición a la esperanza les hace confiados. Aceptan fácilmente las reglas de la sociedad en que han vivido, y no creen en ningún otro tipo de honor. Tienen ideas exaltadas, por su limitación de conocimiento y porque la vida todavía no les ha humillado; además, su condición de esperanzados les hace creerse iguales a cualquiera. Cumplen mejor con empresas nobles que útiles. Su vida está regida más por sentimientos morales que por razones. Disfrutan mucho más de sus amigos íntimos y compañeros que los hombres de edad, y les gusta pasar el tiempo en la compañía de los demás. No son capaces de valorar ni a sus amigos ni a las cosas por la utilidad que puedan reportarles. Todas sus equivocaciones se deben a que obran con demasiada vehemencia; aman y odian con demasía. Creen conocerlo todo y están seguros de todo.

Si ofenden a otros, es porque tratan de insultarlos y no porque pretendan hacerles daño. Están siempre dispuestos a compadecer, porque creen que cualquiera es más honesto y mejor que ellos. Juzgan a los demás por su propia falta de maldad, y así piensan que nadie trata de hacerles mal. Disfrutan con las diversiones y se gozan en la agudeza y la insolencia.

El carácter de los hombres de edad puede decirse que está constituído por los elementos contrarios. Han vivido muchos años y frecuentemente han incurrido en errores, y ven la vida en su conjunto como un mal negocio. De ahí que no tengan se-

guridad en nada y desestimen todas las cosas. «Piensan» pero nunca «conocen», porque viven en constante duda; siempre añaden el «posiblemente» o el «quizás» a todas las cosas, sin afirmar nada positivamente. La experiencia les hace sospechar siempre algo malo, por lo tanto ni aman lo cálido ni odian lo amargo, sino que aman como si algún día fueran a odiar y odian cuando en realidad van a amar. Son de mentalidad muy estrecha, porque la vida les ha humillado; sus deseos no recaen en nada extraordinario, simplemente sobre lo que les mantenga vivos. No son generosos, porque el dinero es una de las cosas que deben tener, y porque la experiencia les ha enseñado lo difícil que es ganarlo y lo fácil que resulta perderlo. Son cobardes, y siempre están anticipándose a los peligros. Al revés de los jóvenes, que tienen un temperamento cálido, los viejos lo tienen frío. Aman la vida sobre todas las cosas, y más cuando se acercan los últimos días, porque se desea con mayor urgencia aquello de que se está más necesitado. Sienten demasiado orgullo de sí mismos, y esta es una de las manifestaciones de la estrechez de su visión. Por esto guían sus vidas por razones utilitarias primordialmente y no por motivos nobles. Les falta confianza en el futuro, movidos en parte de la experiencia y en parte por su cobardía. Viven de la memoria más que de la esperanza; porque lo que les queda de vida es muy poco con relación a lo que han vivido. Esta es la causa de su locuacidad; constantemente hablan del pasado y disfrutan recordándolo. Sus arranques de ira son bruscos, pero débiles. Sus pasiones sensuales o han pasado completamente o han perdido su vigor; por consiguiente sus acciones están inspiradas menos por lo que sienten que por lo que puedan ganar. De aquí que el hombre, que a esta edad debería tener un perfecto control sobre su carácter, debilitadas sus pasiones, se convierte en esclavo del interés. Guían la vida más por la razón que por el sentimiento; y sus razonamientos se orientan hacia lo útil más que hacia los sentimientos morales. Injurian a los demás, no los insultan. El hombre viejo puede que sienta pesar o que se compadezca de los otros, pero no por la misma razón que los jóvenes: el joven se compadece por amabilidad; el viejo por debilidad, pensando que cualquier cosa que sucede a los demás puede fácilmente sucederle a él.

El hombre maduro tiene un carácter entre el del joven y el del viejo, es decir, libre de los extremos en que ambos incurren. No tienen el exceso de confianza que hace al joven precipitado, ni son demasiado tímidos, sino se mantienen en un justo término medio. Ni se fían de todo el mundo, ni desconfían de quien se les acerca, sino juzgan de los otros rectamente.

No guían sus vidas exclusivamente ni por lo que es noble, ni por lo que es útil, sino por ambas cosas; no se muestran pródigos ni tacaños, sino que dan lo que es debido. Y lo mismo diremos de sus reacciones de ira y de sus deseos; son enérgicos al mismo tiempo que moderados.

El cuerpo está en su madurez entre los treinta y los treinta y cinco años; la razón en cambio adquiere su plenitud hacia los cuarenta y nueve años.

Debemos ahora considerar, escribe Aristóteles en el Capítulo XV del Libro II, los dones de fortuna y de ellos el primero es el ser *bien nacido*.

El efecto de esta condición en el carácter, es hacer a los que la poseen más ambiciosos. El ser bien nacido significa tanto como poseer una distinción ancestral. El hombre bien nacido mira con cierta indiferencia incluso a los que son tan buenos como sus propios antepasados, porque la distinción mayor es la que nos afecta a nosotros y la más apta para ser proclamada.

El ser bien nacido debe distinguirse de la nobleza. Lo primero significa proceder de una buena rama; la segunda significa ser fiel a la naturaleza de la familia, cualidad que no suele resplandecer en los bien nacidos, la mayor parte de los cuales son pobres. En la generación de los hombres, como en los frutos de la tierra, existe una suerte de variación; de vez en vez, cuando la rama es buena, produce hombres excepcionales por un tiempo, y luego vuelve a decaer. Una rama inteligente acabará degenerando en un tipo de carácter anormal.

El tipo de carácter producido por la riqueza se manifiesta en cosas o cualidades superficiales. El rico es arrogante e insolente; la posesión de las riquezas afecta su comprensión; piensa poseer todos los bienes que existen; la riqueza es el término de comparación de todos los demás valores, pues a su juicio nada existe que no se pueda comprar. Son lujuriosos y ostentosos;

lujuriosos a causa de la abundancia y lujo en que viven; ostentosos y groseros porque tienen la mente ocupada con el objeto de su amor y admiración, y piensan que las ideas y felicidad suyas son también las de los otros. Esta actitud es en ellos natural, ya que quien tiene dinero se ve siempre rodeado de gente que viene a pedirle. Los ricos se creen siempre dignos de ostentar cargos públicos, pues se juzgan en posesión de las condiciones requeridas para ello. En resumen, dice Aristóteles, el tipo de carácter producido por el que posee riqueza, es el de un «próspero tonto».

Existe una gran diferencia entre el tipo del «nuevo rico» y el de aquellos que desde largo tiempo han vivido en posesión de riquezas. El nuevo rico tiene todas las malas cualidades exageradas y en la peor forma. El ser nuevo rico significa, por así decir, la *carencia de educación en un rico*.

Por lo que se refiere al último don de la fortuna, *el poder*, Aristóteles dice que el tipo de carácter por él producido participa en parte del que observamos en el rico, pero en muchas cosas es mejor. Los que están en el poder son más ambiciosos, pero más amplios de carácter que los ricos, porque aspiran a hacer las grandes cosas que el poder les permite. La responsabilidad les torna más serios; han de prestar atención a los deberes que les impone su posición. Son más dignos que arrogantes, porque el respeto con que se ven tratados les inspira dignidad y moderación, ya que la dignidad es una forma suave de arrogancia. Pero si causan daño, es un daño grande, no pequeño.

Todos estos dones de fortuna, concluye Aristóteles, hacen del hombre a quien adornan más arrogante y más desconsiderado, pero también le dotan de una buena cualidad: la piedad y el respeto por el poder divino, en el que creen por razón de sucesos que son realmente resultado del azar.

Estos son los tipos de carácter que corresponden a las diferentes edades y fortuna; para comprender los tipos opuestos a los aquí descritos—como son el pobre, el desafortunado y el que carece de poder—basta con preguntarnos cuáles son las cualidades opuestas a las descritas.

Con la construcción naturalista y científica de las doctrinas de Aristóteles, la historia de la psicología de las emociones alcanza un punto culminante—escribe G. S. Brett (30). El avance que suponen sus doctrinas y las de su maestro Platón, casi se pierden con la desaparición de estos dos filósofos, y el tema de las pasiones vuelve por caminos ya recorridos y superados.

Entre los *estoicos* fueron muchos los que escribieron sobre ellas. Así Zenón, Crisipo, Posidonio, Cleantes, Séneca, etc. Orientaron sus doctrinas preferentemente hacia el punto de vista moral. En contra de los peripatéticos, para quienes las pasiones son de suyo indiferentes, y por eso deben ser dirigidas por la razón, los estoicos afirmaron que son movimientos malos y que por lo tanto deben ser extirpadas. Las consideraron como movimientos desordenados de la mente, motivados por una excesiva producción de impulsos contrarios e insubordinados a la razón. La pasión es afín al instinto; éste constituye la respuesta natural, mientras la pasión representa una respuesta exagerada.

Los estoicos consideraron también las pasiones como enfermedades de la mente, similares a las enfermedades del cuerpo. Para ellos cuatro son las pasiones-fundamentales: *apetito o deseo*, que consiste en la inclinación irracional hacia un objeto; *temor* o repulsión irracional hacia un objeto; *placer* o expansión irracional de la mente, y *dolor*, que es la depresión irracional de la mente. Para Zenón estas cuatro son: angustia, temor, deseo y placer.

Diógenes Laercio (31) nos da la siguiente enumeración de estos cuatro géneros de pasiones, en la opinión estoica, incluyendo en cada una varias especies:

GENEROS	ESPECIES
Dolor	Misericordia, envidia, emulación, celo, angustia, tristeza, conturbación, aflicción.
Temor	Miedo—«timor trepidationem faciens»—, pereza, negligencia, vergüenza, terror, confusión.
Concupiscencia	Indigencia, odio, riña, ira, amor, irritación.
Placer	Delectación, gozo del mal ajeno, diversión, dilatación de ánimo en la alegría.

(30) Brett, Op. cit.

(31) Diógenes Laercio. *De vitis, dogmatibus et apophtegmatibus clarorum philósophorum*, L. VII, C. 1, n. 36. Ed. Leipzig, 1759.

Algunos estoicos se ocuparon en determinar su localización orgánica. Así *Crisipo* (c. 280 A. C.) las sitúa en el corazón.

Sobre la naturaleza de las pasiones no estuvieron de acuerdo los filósofos estoicos. Para el mismo Crisipo la pasión consistía en el mismo juicio de conveniencia o disconveniencia de un objeto. Según *Zenón* (340-264 A. C.), fundador del estoicismo, la pasión consiste en la modificación orgánica que sigue a la representación de un objeto conveniente o inconveniente. Según *Posidonio* (135-50 A. C.) la pasión es una operación de la facultad apetitiva (32).

Todos ellos insisten en que las pasiones presuponen el conocimiento.

Séneca (3-65) dedicó cuatro libros de uno de sus tratados al placer, y tres libros de otro tratado, a la ira.

Epicuro (337-270 A. C.) se sitúa en el polo opuesto al estoicismo. Colocó las pasiones junto a las más altas facultades de la mente. Para él existen dos tipos de pasiones: el placer y el dolor. La primera es connatural, y la segunda contraria a la naturaleza. Afirmó que cada individuo debe tender hacia un estado de continuo placer. Los deseos, según él, pueden ser: necesarios y naturales; naturales, pero no necesarios; ni necesarios ni naturales. Los primeros deben ser cultivados, los segundos moderados y los últimos ahogados.

Aristipo (c. 430, A. C.) y los *cirenaicos* reconocían en la vida de las pasiones tres tipos de reacción: suave, violenta y ausencia de reacción.

Según *Diógenes Laercio* (33) los cirenaicos sostuvieron contra los cínicos que tanto el dolor como el placer son dos estados producidos por sus respectivos movimientos—suave el que es causa de placer, y violento el que lo es del dolor—. A estos estados, según los cirenaicos, habría que añadir un tercero llamado neutro o indiferente. Por el contrario, los *cínicos* mantenían, según el testimonio del mismo historiador, que el placer no es un movimiento, sino la mera ausencia de dolor, y para algunos miembros de dicha escuela no era ni eso siquiera, sino una mera ilusión o apariencia.

(32) Cfr. Galeno. *De Hipocratis et Platonis Decretis*, L. IV.
(33) Diógenes Laercio. Op. cit. L. II, C. 8, n. 8, págs. 136 ss.

Galeno (130-200), el famoso médico griego, consideró que todas las personas de gran inestabilidad emotiva eran enfermos. El fué el responsable de la clasificación de los hombres en trece temperamentos diferentes. Los temperamentos dependen, según Galeno, de la abundancia de sangre roja o azul. Analiza las emociones según la preponderancia de ciertos elementos orgánicos. Se dice de Galeno que en cierta ocasión tomó el pulso de una mujer mientras le leía una lista de nombres; cuando llegó al de cierto autor pudo diagnosticar la reacción emotiva de la paciente por su taquicardia.

LOS SANTOS PADRES

Hay una corriente entre los Santos Padres que centra el problema de las pasiones sobre la cuestión de si los apetitos concupiscible e irascible caen solamente bajo las actividades del apetito sensitivo o si también son ordenados por el apetito racional.

Nemesio de Emesa (segunda mitad del siglo IV), en su famosa obra «Peri physeos anthropon» (34), considera las pasiones concupiscibles e irascibles como pertenecientes al apetito irracional, pero sometidas en cierto modo a la razón. En cambio ya antes *Tertuliano* (160-220) (35) se levantaba contra esta opinión argumentando que Dios tiene apetitos que, por tanto no pueden residir en la parte irracional. Y *Firmiano Lactancio* (250-330) en su obra *Instituliones divinae* (36) atribuye también a Dios algunas pasiones negándoselas a los animales, con la única exclusión del placer que acompaña a la generación.

San Juan Damasceno (c. 325) en la *Expositio fidei ortodoxae* (37) sigue la opinión de Nemesio de Emesa.

En cuanto a *la localización de las pasiones,* Nemesio (38) acepta la opinión de Galeno, según el cual el órgano de la tristeza

---

(34) Nemesio de Emesa. *Peri physeos anthropon.* CC. XVI-XXI.—Traducida al latín por G. Valla (Lyon, 1538), al inglés por G. Whiter (London, 1636), al alemán por Von Osterhammer (Salzburg, 1819). Vid. B. Domansky. *Die Pshchologie des Nemesius* (Münster, 1900). Al francés por J. B. Thibault (París, 1814), y al itáliano por Pizzimento (s. d.)

(35) Tertuliano. *De anima,* C. 16.

(36) Firmiano Lactancio. *Institutiones Divinae,* L. VI, 20, 2.

(37) San Juan Damasceno. *Expositio fidei ortodoxae,* L. II, CC. 13-16.

(38) Nemesio de Emesa. *De Natura hominis,* Op. cit. C. 20.

es la boca del estómago. *Lactancio* (39) enumera los órganos que han sido asignados a algunas pasiones, pero no adopta ninguna posición definitiva por encontrar muy oscura la cuestión. *San Gregorio Niseno* (331-394) (40) menciona la opinión según la cual el alma se localiza en el corazón, y la refutación de esta teoría le lleva a exponer una interesante doctrina acerca del elemento material que interviene en la pasión. La razón principal, dice, que aducían algunos filósofos para situar el alma en el corazón, era que allí se localizan los afectos. Contra ello arguye que, según la doctrina de los mejores médicos, las variaciones que se observan en los estados afectivos son fenómenos secundarios; pues las manifestaciones primarias son la contracción y dilatación de los vasos sanguíneos. De esta interpretación hace después aplicaciones a los fenómenos somáticos que acompañan a los estados de tristeza.

San Agustín trata de las pasiones en los libros IX y XIV de su obra *De civitate Dei*. No se detiene tanto en análisis psicológicos cuanto en la repercusión que tienen las pasiones en la vida moral. Se desenvuelve dentro de la concepción estoica, aunque sin aceptarla del todo.

Deriva el nombre *passio* del griego *pathi*. Las pasiones se deben llamar y son del alma, aún más propiamente que del cuerpo, pues «tenemos nosotros necesidad del servicio de nuestro cuerpo, y es así nuestra pena lo que recibimos, no suya; lo que hicimos, y los dolores que se llaman de la carne, *del alma son en la carne y por la carne*... Cuando decimos que desea o se duele la carne, o es el mismo hombre o alguna parte del alma que excita la pasión carnal» (41). Aún más: «el alma no sólo se altera y turba movida de la carne, de manera que desee, tema, se alegre y entristezca, sino que también de suyo y de sí propia puede moverse con estas pasiones» (42).

La división y distinción de las pasiones principales—las mismas ya dadas por los estoicos—la encuentra San Agustín en un verso de Virgilio:

(39) Lactancio. *De ira Dei*, L. XIV, C. 4 ss.
(40) San Gregorio Niseno. *De hominis opificio*, C. 12.
(41) San Agustín. *De Civitate Dei*, L. XIV, C. 15.
(42) Ibid. L. XIV, C. 5.

Hinc metuunt, capiuntque, dolent, gaudentque (43)

Cuatro son, pues, las pasiones principales: temor, deseo, dolor y gozo. En qué consisten cada una de ellas también nos lo dice: «Cuando nos conformamos deseando las cosas que queremos, se llama deseo, y cuando nos conformamos gozando de los objetos que nos son más agradables y apetecibles, se llama alegría, y asimismo cuando nos es menos conforme y huímos de lo que no queremos que nos acontezca, tal voluntad se llama miedo (temor), y cuando nos desconformamos y huímos de lo que contra nuestra voluntad nos sucede, tal voluntad es tristeza» (44).

El origen de todas ellas es el amor. «Pues el amor que desea tener lo que ama es codicia (deseo); y el que lo tiene ya y goza de ello, alegría; el amor que huye de lo que le es contrario, es temor; y si lo que le es contrario le sucede, sintiéndolo es tristeza» (45).

En general cualquier afección, «si es áspera, causa dolor; si suave, deleite» (46). Distingue el dolor de la carne del dolor del alma, que se llama propiamente *tristeza*. A ésta las más de las veces la precede el miedo; en cambio al dolor corporal no le precede ningún modo de miedo que se dé en la carne antes del dolor (47).

Entre los deleites del cuerpo, el *libidinoso*—«apetito con que se incitan y mueven las partes vergonzosas del cuerpo»—es el mayor y más intenso, y en su consumación impide todo ejercicio de la inteligencia (48). En el proceso de este deleite los miembros no obedecen a la razón y la voluntad, como ocurre con los demás miembros del cuerpo en las otras pasiones, de modo que mientras el apetito hierve en el ánimo, el cuerpo queda a veces yerto, sin responder a su llamada (49).

También el dolor corporal intenso impide el ejercicio normal de la inteligencia. Así nos habla en los «Soliloquios» (50) de un

(43) Virgilio. *Eneida*, L. VI, Cfr. *De Civitate Dei*, L. XIV, CC. 3, 5 y 8.
(44) San Agustín. *De Civitate Dei*, L. XIV, C. 6.
(45) Ibid. L. XIV, C. 7.
(46) Ibid. L. XIV, C. 15.
(47) Ibid. L. XIV, C. 15.
(48) Ibid. XIV, C. 16.
(49) Ibid. L. XIV, C. 16.
(50) San Agustín. *Soliloquios*, L. I, C. 1.

dolor de dientes que, si no impedía «rumiar las verdades ya halladas, me impedía dedicarme a la búsqueda de otras nuevas para las cuales era necesaria toda la atención del ánimo». Aunque a este dolor se puede sobreponer aún la fuerza de la contemplación (51).

Trata en las «Confesiones» de las emociones provocadas por los recuerdos (52) y de los estados afectivos «mixtos» de placer y dolor (53).

La *ira* se define como «un apetito de venganza», «aunque a veces también el hombre se enfada y enoja con las cosas inanimadas, donde no hay sentido alguno de venganza, de manera que de enojo y cólera porque no escribe bien la pluma, la rompe y arroja. Sin embargo, también esto, aunque menos razonable, es un cierto apetito de venganza» (54). «La ira en el hombre—dice en otro lugar—es turbulenta y llena de tortura el ánimo» (55).

De la *misericordia* dice que implica de suyo cierta miseria del corazón, de donde toma en latín su nombre (56).

Pero donde San Agustín se detiene preferentemente es en la consideración ética de las pasiones. Conoce sobre el tema la doble corriente filosófica patrocinada por aristotélicos y estoicos. Para los primeros la perturbación del ánimo producida por la pasión se da incluso en el sabio, aunque moderada y sujeta a la razón. Los estoicos, en cambio, opinan que de ningún modo las padece el sabio (57).

La diferencia, sin embargo, entre unos y otros es para San Agustín—siguiendo a Cicerón—cuestión de palabras puramente. Pues también los estoicos reconocen que se dan representaciones horribles que mueven naturalmente a temor, y agitan incluso el ánimo del sabio, de modo que se encoja algún tanto de miedo o le provoque un estado de melancolía, aunque se mantenga íntegra y firme la voluntad. No son «bienes» los que se temen perder—dicen—sino «comodidades».

---

(51) Ibid. L. I, C. 1.
(52) San Agustín. *Confesiones*, L. X, CC. 14 y 21.
(53) Ibid. L. IV, CC. 5, 10 ss; L. III, CC. 2 y 3.
(54) San Agustín. *De Civitate Dei*, L. XIV, C. 15.
(55) San Agustín, *De Div. quaest. ad Simpl.*, L. II, C. 2.
(56) Ibid. L. II, C. 2.
(57) San Agustín. *De Civitate Dei*. L. IX, C. 4.

Para San Agustín es exclusivamente la voluntad quien determina el carácter bueno o malo moralmente de las pasiones. Aún más, las mismas pasiones son voluntad. «Lo que importa —dice—es que tal sea la voluntad del hombre, porque si es mala, estos movimientos serán malos, y si es buena, no sólo serán inculpables, sino dignos de elogios, por lo mismo que en todos ellos hay voluntad, o, por mejor decir, todos ellos no son otra cosa que voluntad» (58). Por eso se pone en contra de la indiferencia pasional. El mismo hecho de sentirla es prueba de que no vivimos bien, llegando incluso a decir San Agustín que es peor que todos los vicios juntos (59).

RENACIMIENTO

Los autores renacentistas que escribieron sobre la vida afectiva utilizaron bastante a menudo las doctrinas de los escritores precedentes, especialmente de los escolásticos, afectando muchas veces desconocerlos o hasta impugnarlos.

Vives, por ejemplo, no cita a Santo Tomás, aunque hace uso frecuente de su doctrina. Descartes, como veremos, comienza su tratado sobre las pasiones declarando enfáticamente que lo dicho por los antiguos es tan poco y de tan escaso valor que se ve obligado a escribir sobre este tema como si nunca hubiese sido tratado.

Luis Vives (1492-1540) consagra cerca de la mitad de su obra *De Anima et vita* al estudio de la vida afectiva. La definición que allí da de las pasiones no difiere sustancialmente del concepto escolástico. Dice así Vives: «Istarum facultatum, quibus animi nostri praediti a natura sunt ad sequendum bonum vel vitandum malum, actus dicuntur affectus seu affectiones quibus ad bonum ferimur, vel contra malum vel a malo recedimus» (60).

En la vida afectiva distingue: los *simples afectos*, las *pasiones* y los *vicios*. Por simples afectos entiende las reacciones leves del ánimo; pasiones son las reacciones o movimientos más fuertes; y vicios, por último, las reacciones que alteran grande-

(58) Ibid. L. IX, C. 6.
(59) Ibid. L. IX, C. 9.
(60) Luis Vives. *De Anima et Vita*, pág. 146.

mente el ánimo; son como enfermedades del alma y se dicen sobre todo de los afectos malos o depravados (61).

Aunque en su clasificación de las pasiones no atiende a la distinción escolástica, en la división que adopta—affectus ad bonum, affectus ad malum, affectus contra malum—y que no razona, es fácil de reconocer el influjo de la división tradicional escolástica como ha demostrado R. Pade en su estudio sobre Vives (62).

AFFECTUS AD BONUM	AFFECTUS AD MALUM	AFFECTUS CONTRA MALUM
Amor.	Odium.	Praesens: Ira, invidia, indignatio.
Laetitia (De bono presenti).	Moeror (De malo praesenti).	
Concupiscentia (De bono futuro).	Metus (De malo futuro).	Futurum: Fiducia. Audatia.

Bajo la alegría se comprende el deleite; bajo la concupiscencia, la esperanza; bajo la tristeza, el deseo. La soberbia es un monstruo compuesto de muchas afecciones, entre las cuales se encuentan la alegría, el deseo y la confianza (63).

Distingue el *movimiento de la pasión* de los *movimientos reflejos*; éstos surgen de un deseo o necesidad meramente corporal y anteceden a todo juicio; mientras que las pasiones, siguen a un juicio de la razón o a una aprehensión sensible sobre la bondad o malicia del objeto apetecido.

Respecto del componente orgánico de las pasiones dice que la repercusión corporal de los movimientos pasionales responde a la misma constitución de los cuerpos y de los afectos. El amor es caliente y por eso brota con facilidad en constituciones calientes y en circunstancias de tiempo, acción igualmente calientes (64).

En los *temperamentos calientes* los deseos o concupiscencias son más vehementes y más varios, mientras los *frios* los tienen en menor número y más lentos, pero son más pertinaces en su

(61) Ibid. pág. 149.
(62) Pade, R. *Die Affecktenlehre des Johannes Ludovicus Vives*, Münster, 1893.
(63) Luis Vives. *De Anima et vita*, pág. 151.
(64) Ibid. págs. 146-47.

consecución. A los de corazón blando, la alegría y la tristeza se les graban con facilidad, como el sello en la cera; los que le tienen duro y caliente reciben pronto la alegría y la retienen por mucho tiempo. Por el contrario, los de corazón duro y frío retienen la tristeza porque es un afecto terrestre, frío y árido; la alegría, en cambio, es caliente y húmeda, y por eso brota fácilmente en los niños y jóvenes y en quienes gozan de buena salud.

Vives describe con todo detalle los efectos fisiológicos u orgánicos de la ira: Efervescencia de la sangre junto al corazón; aceleración del pulso, y después, cuando el ardor alcanza el cerebro, la transformación del rostro, el rechinar de dientes, la pérdida de la voz, la mirada extraviada... «que hacen de la persona sujeta a la ira más una bestia que un hombre» (65).

Escipión Claramoncio (1565-1653) en su obra *"De Conjectandis cuiusque moribus et habitantibus animi affectibus"* (66), enseña que los signos más seguros para conocer las emociones se encuentran en la respiración y en el pulso, como índices de las variaciones del calor del corazón.

Descartes (1596-1650) comienza su tratado sobre *Les Passions de l'ame* diciendo: «No hay ningún lugar en el cual la naturaleza deficiente de las ciencias que hemos recibido de los antiguos, aparezca más claramente que en lo que escribieron sobre las pasiones; porque aunque en esta materia, a la cual todos los tiempos han dedicado mucha investigación y pensamiento, no parece ser la más difícil, en cuanto que cada cual puede tener experiencia de las pasiones en sí mismo y por lo tanto no hay necesidad de pedir prestadas las observaciones a otro para poder llegar a descubrir su naturaleza; sin embargo, lo que los antiguos han enseñado con respecto a las pasiones es tan superficial y en la mayor parte de los casos tan increíble, que me siento incapaz de tener ninguna esperanza de aproximarse a la verdad si no es escapando de los caminos que ellos siguieron. Esta es la razón por la cual me veo obligado a escribir este tratado como si nadie hubiese tocado esta materia antes que yo» (67).

(65) Ibid. pág. 212.
(66) Escipión Claramoncio. *De conjectandis qujusque moribus et habitantibus animi affectibus. Helmstadt,* 1665.
(67) Descartes. *Les passions de l'ame.* París, 1650, I. P., A. 1.

Este tratado sobre las pasiones refleja la mayor parte de la psicología cartesiana, pero además es notable por el esfuerzo que en él realizó su autor por describir la vida emocional del hombre.

Las pasiones o emociones—dice—«son causadas, sostenidas y fortalecidas por los espíritus» (68). Cuando el entendimiento se representa, por ejemplo, un objeto digno de amor, la impresión que este pensamiento causa en el cerebro conduce los espíritus animales por los nervios hacia los músculos del estómago e intestino, de donde suben al corazón acrecentando el ardor natural de éste, para de allí volver de nuevo al cerebro, fortaleciendo la primera impresión que causara el objeto y obligando con ello al alma a pararse en este pensamiento. En esto consiste—según Descartes—la pasión del amor (69).

En cuanto al mecanismo psico-fisiológico, dice Descartes que la causa más próxima de las pasiones del alma es «la agitación por la cual los espíritus mueven la pequeña glándula que está en el centro del cerebro». Como este movimiento de la glándula pineal no es suficiente para distinguir unas pasiones de oras, recurre a las causas remotas, entre las que enumera la acción del alma, el temperamento del cuerpo, impresiones fortuitas del cerero y, sobre todo, los objetos que mueven los sentidos. «Estos objetos son sus causas más ordinarias y principales» (70).

A través de esta doctrina introdujo Descartes en la psicología un capítulo de *fisiología de los espíritus y de las fibras nerviosas,* que es de lo más endeble y pueril que en sus obras se encuentra. Sería difícil hallar en los escolásticos más decadentes páginas tan infantiles como aquellas de *Les passions de l'ame* en que Descartes describe las oscilaciones de la gándula pineal cuando es movida por la voluntad para que empuje los espíritus por los poros del cerebro, a fin de que vayan a los músculos (71).

A propósito de esta teoría cartesiana de las pasiones y de la intervención de los movimientos de la glándula pineal y de los

(68) Ibid. I. P., A. 27.
(69) Ibid. I. P., A. 102.
(70) Ibid. I. P., A. 51.
(71) Barbado, M. *Introducción a la Psioclogía Experimental,* Madrid, 1943, pág. 260 ss.

espíritus, Espinosa comentó: «No acabo de maravillarme que un filósofo, que con tanta firmeza había declarado que no quería deducir nada sino de principios evidentes y no afirmar sino lo que veía clara y distintamente, y que tantas veces había censurado a los escolásticos por querer explicar las cosas oscuras mediante cualidades ocultas, nos venga después proponiendo una hipótesis mucho más oculta que todas las cualidades ocultas» (72).

Respecto de las manifestaciones orgánicas de las pasiones Descartes consideró casi exclusivamente las variaciones del pulso y sus efectos provechosos o perjudiciales en el funcionamiento del estómago, de acuerdo con la teoría del movimiento de los espíritus.

Para Descartes el dolor debe llamarse *sensación* y no *pasión*, «porque la mente es inmediatamente consciente de las cosas que perjudican al cuerpo mediante la sensación de dolor; la cual produce en el comienzo la pasión de la *tristeza*, después *odio* de aquello que causó este dolor, y finalmente el *deseo* de librarse de él. De la misma manera la mente se hace inmediatamente consciente de las cosas que son útiles y provechosas al cuerpo sólo por cierta clase de *placer*, el cual excita al gozo, después despierta el *amor* hacia aquello que se cree causa de él y finalmente el *deseo* de adquirir aquello que puede proporcionar un gozo continuo, o de adquirir las cosas semejantes que puedan hacer gozar de nuevo» (73).

Descartes rechazó la división tradicional de las pasiones en concupiscibles e irascibles, y en cambio las divide en: a) *primarias* o *simples*, que son seis: admiración, amor, odio, deseo, alegría y tristeza; b) *derivadas* o *compuestas*, que son especies de las anteriores, o compuestas de varias de ellas (74). Así por ejemplo, la estima y el desprecio son dos especies de admiración (75) y la esperanza es una mezcla de alegría y de deseo (76).

Poco o nada—escribe el P. Barbado—(77) es lo que Descartes aportó de original a la ciencia psicológica y, sin embargo,

(72) Espinosa. *Ethica*, P. V., praef.
(73) Descartes. Op. cit. II. P., a. 70.
(74) Ibid. II. P., a. 69.
(75) Ibid. III. P., a. 165.
(76) Ibid. III. P., a. 150.
(77) Barbado M. Op. cit., pág. 266.

para comprender las orentaciones de esta en los siglos posteriores no hay más remedio que volver los ojos hacia él.

El espiritualismo radical de Descartes le llevó a replantear el problema de las relaciones entre los fenómenos físicos y los psíquicos, o del cuerpo con el alma. Al no admitir los fenómenos psico-somáticos, tuvo que refugiarse en la doctrina de las ideas innatas, abriendo así un abismo entre los dos verdaderos componentes que integran al hombre y cuyas relaciones, tan evidentes a la pura observación, había establecido tan sólidamente la psicología aristotélica. A partir de Descartes se rompe definitivamente la armonía entre estos dos extremos —psiquis y soma—y la ciencia psicológica marchará por uno de estos derroteros ignorando, o tratando de ignorar, el otro.

Podemos decir que es en la actualidad cuando la psicología clínica empieza a darse cuenta de la imposibilidad de mantener por más tiempo la radical disociación entre la psiquis y lo orgánico establecida por Descartes. Hoy la psicología está realizando grandes esfuerzos por encontrar a través de caminos experimentales el puente que pueda unir ambos extremos. Hasta que los científicos no se convenzan de que el problema de la naturaleza íntima de los cuerpos—mucho más la del hombre—tiene una dimensión filosófica, metafísica, no encontrarán el punto en que, sin confundirse, se unen ambas realidades.

La psicología de *Malebranche* (1638-1715) trató de solucionar el problema del influjo que la voluntad tiene sobre los movimientos y el que las excitaciones sensoriales ejercen sobre los actos intelectivos, fenómenos ambos de los que nos da testimonio la experiencia. Pero Malebranche, fiel discípulo del pensamiento cartesiano, no podía recurrir en la solución de este problema a ninguna suerte de relación entre el alma y el cuerpo. Así es como nació su doctrina del ocasionalismo. Nadie sino Dios puede ser la causa que mueve al cuerpo cuando nuestra voluntad quiere y excita en el entendimiento las ideas de las cosas sensibles cuando éstas obran sobre los sentidos.

Su doctrina sobre las pasiones no es sino una aplicación del principio ocasionalista. Malebranche desarrolló esta doctrina en el Libro V de su *"Recherche de la Vérité"*. «Las pasiones del alma—dice—son impresiones del autor de la naturaleza que

nos inclinan a amar nuestro cuerpo y todo lo que puede ser útil a su conservación» (78).

La naturaleza de la pasión está contenida en la descripción que hace de los seis elementos constitutivos de la misma: 1) Juicio del espíritu sobre un objeto, o más bien visión confusa o distinta de la relación que un objeto tiene con nosotros; 2) actual determinación de la voluntad hacia ese objeto, supuesto que sea o parezca un bien; 3) sentimiento que acompaña de amor, aversión, deseo, alegría o tristeza. Estos sentimientos son siempre diferentes en cada una de las diferentes pasiones; 4) variación en el curso de los espíritus y de la sangre que se acumula en determinada parte del cuerpo a fin de prestar su concurso a la pasión que en el momento domina, para facilitar su movimiento y la adquisición de su objeto; 5) emoción sensible del alma, que se siente agitada por ese desbordamiento inesperado de los espíritus. «Los diferentes sentimientos de amor, de aversión, de alegría, deseo, tristeza, causados no por la visión intelectual del bien o del mal como anteriormente, sino por la diferente agitación que los espíritus animales causan en el cerebro» y, por último, 6) «un cierto sentimiento de alegría o más bien de dulzura interior en que embarga al alma la pasión y le atestigua que se encuentra en el estado adecuado que acompaña generalmente a las pasiones, las que nacen de la aprehensión de un mal como las que brotan de la presencia de un bien, la tristeza como la alegría. Esta «dulzura interior» es la que hace que todas las pasiones tengan un aspecto agradable que es el que nos impulsa a consentir en ellas y abandonarnos a ellas» (79).

En cuanto al mecanismo de la interacción del alma y cuerpo en el movimiento de las pasiones, Malebranche lo explica diciendo que al movimiento de los espíritus *acompaña indefectiblemente* (por razón del ocasionalismo) la emoción sensible del alma, a fin de que ésta tome siempre parte en todo lo que se refiere al cuerpo.

La psicología de *Espinosa* (1632-1677) siguió usando los términos «mente» y «pensamiento» en sentido cartesiano, pero en

(78) Malebranche. *Recherché de la verité*. - L. V. Cap. I., pág. 375.
(79) Ibid. L. V. C. 3, pág. 384 ss.

la *Ethica ordine geometrico demonstrata* (80) se separó en parte del dualismo de Descartes y Malebranche al decir que si bien se da una dualidad en los fenómenos (físicos y espirituales) no así en las sustancias. Sólo existe una sustancia, Dios, de la cual son atributos los dos órdenes de fenómenos. Por consiguiente nada tiene de particular que exista entre ellos un perfecto *paralelismo*.

La parte II de su «Ethica» está consagrada a desarrollar su doctrina sobre las pasiones. «Que yo sepa—dice en la introducción a este tratado de las pasiones—nadie ha determinado la naturaleza y la fuerza de las pasiones y lo que la mente puede hacer para moderarlas».

Espinosa realizó un nuevo intento de clasificación de las pasiones. Las principales son: deseo, alegría y tristeza; todas las demás son especies o combinaciones de éstas (81). En esta clasificación parece resplandecer el principio de la autodefensa. Como en la doctrina de Hobbes, la vida emocional juega un papel importante en cuanto medio para obtener la autoindependencia. Pero Espinosa difiere de Hobbes en que sitúa esta independencia en un plano intelectual, es decir, como una liberación del error, que puede ser frustrada por la pasión. Por lo tanto las pasiones deben ser controladas, y en caso necesario, ahogadas por la razón.

En cuanto a la naturaleza de las pasiones, Espinosa las considera como funciones no cognoscitivas de la mente. Aunque su definición de pasión es suficientemente amplia para incluir en ella tanto los procesos mentales como los cambios o reacciones corpóreas que las acompañan, sin embargo pone especial interés en destacar estas últimas cuando dice: «Entiendo por afecto las alteraciones («afecciones») del cuerpo, por las cuales el poder de actuar de algún cuerpo es aumentado o disminuído ayudado o contrariado, y también las *ideas* de estas alteraciones corpóreas». Tenemos conciencia del desarrollo de alguna pasión por el acrecentamiento de las actividades corpóreas, y de su declinación por la disminución de las mismas.

(80) Espinosa. *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Amsterdam, 1867.

(81) Ibid. Prop. 59. Scholio, pág. 209.

Espinosa establece una clara distinción entre emociones y otros procesos mentales y también entre los diferentes tipos de emoción. En efecto, la emoción debe distinguirse del conocimiento en que la primera no se refiere primariamente y en sí misma a los objetos externos, como le sucede al conocimiento.

Para Espinosa la felicidad generalmente se obtiene por medio de la buena salud, y el disgusto es causado por la depresión corpórea; pero ambas son realmente independientes.

Para Espinosa la tendencia («conatus») es la persistencia de «la voluntad de la mente» de perseverar en un deseo. Espinosa incurre en muchas contradicciones, por ejemplo cuando considera el *deseo* como coordinado con la emoción que él llama fundamental de *gozo* («laetitia») y con la de *tristeza* («tristitia»).

Las pasiones tienen una finalidad primordial: la autoindependencia; sin embargo algunas, según dijimos, como el temor, la indignación y la compasión no poseen este fin.

Finalmente debemos recoger algunas de las clasificaciones que Espinosa establece: a) según el objeto a que se dirigen, y así tenemos pasiones personales e impersonales; b) por razón de la perfección, en perfectas e imperfectas, y c) finalmente, se distinguen las meramente afectivas, como el dolor, de que las que como el deseo y el gozo van acompañadas de alguna *idea*, son activas y requieren ser consumadas.

Al período, en cierto sentido constructivo, que comienza con Descartes, precedió un período crítico y demoledor, iniciado por los renacentistas y consumado por Bacón.

Además de una actitud crítica contra los abusos de la Escolástica, tuvo la psicología en el Renacimiento otro influjo poderoso: la implantación y triunfo de los métodos empíricos.

El éxito ruidoso del procedimiento inductivo en Física, a través de las obras de Leonardo de Vinci, Copérnico, Kepler, Newton y Galileo influyó poderosamente en los psicólogos que intentaron aplicar a su disciplina los nuevos métodos.

Influenciado fuertemente por esta corriente empirista y en su esfuerzo por huir de las ideas innatas de Descartes, *Thomas Hobbes* (1588-1679) construyó toda una concepción materialista de la psicología. Por esta razón algunos le consideran el padre de la psicología empírica.

Entusiasta seguidor de la obra de Galileo, aplicó el principio del movimiento a todos los órdenes de la naturaleza. De todas las sensaciones e ideas producidas en el cuerpo resultan movimientos. Cuando las sensaciones son suficientemente intensas resultan en movimiento de los miembros y de los músculos en general, mientras que los movimientos ligeros son el resultado de simples tendencias.

La vida emocional en su conjunto está compuesta de deseos y apetitos fundamentales, que difieren entre sí por razón de su intensidad, por razón de la precedencia en el tiempo y por razón de la naturaleza de los objetos hacia los cuales se dirigen. La dirección de estos movimientos puede ser o hacia un objeto que nos gusta y atrae o hacia un objeto que nos perjudica y repele.

«Esta moción, en la cual consiste el placer y el dolor, supone una solicitación o provocación para acercarnos hacia la cosa que nos agrada o para alejarnos de lo que nos es perjudicial. Esta solicitación es debida en el comienzo a la moción interna animal (tendencia), la cual, cuando el objeto es deleitable, se llama *apetito*; cuando repulsivo, *aversión*; si se relaciona con el desplacer esperado, se llama *temor*. Así, pues, placer, amor, apetito, al cual se llama también deseo, son diversos nombres dados a consideraciones distintas de una misma realidad» (82).

Hobbes distingue en la vida emocional tres estados innatos de atracción: placer, deseo y amor; y tres de *repulsión*: dolor, aversión y temor.

Estas doctrinas están llenas de disgresiones filosóficas y de análisis lógicos mezcladas con conceptos propios del empirismo.

La primera reacción seria contra las doctrinas cartesianas de las ideas innatas fué iniciada por Locke (1632-1704). En su *"An essay concerning human understanding"* (83) afirma que todas las ideas proceden o de la *sensación*, y por ellas conocemos las cualidades de los objetos externos, o de la *reflexión* por la que conocemos nuestras operaciones internas.

---

(82) Hobbes, Thomas. *Human nature of the fundamental elements of Policy*, 1840, pág. 31.

(83) Locke. *An essay concerning human undestanding*. London, 1690.

Su radical empirismo fenomenológico le llevó a negar la posibilidad de conocer lo que no sean estas ideas simples que recibimos por reflexión o por medio de la sensación. Por lo tanto, quedan excluídas del dominio de la psicología el alma sustancial y sus facultades (84).

Refiriéndose a la vida afectiva afirma que los sentimientos son para él *ideas simples*. Así escribe: «Existe otro tipo de ideas simples, que alcanza la mente a través de los caminos de la sensación y reflexión, v. gr. el placer o agrado y su opuesto el dolor o la dificultad». Cualquiera de estas «ideas» puede «unirse por sí misma a casi todas las ideas procedentes de la sensación o de la reflexión. Apenas existe una reacción o afección de nuestros sentidos provocada desde el exterior, o un pensamiento escondido en nuestra mente procedente del interior, que no sea capaz de producir placer o dolor». Es decir, que el placer y el dolor pueden proceder o del pensamiento de nuestra mente, o de cualquier cosa que actúe sobre el cuerpo (85).

No admite una distinción específica entre los diferentes tipos de pasión, pues la satisfacción, placer, agrado, alegría y las pasiones similares por un lado, y la turbación, dolor, tormento, angustia y miseria por otro, «no son sino diferentes grados de una misma cosa».

Esto es cuanto se puede decir en resumen del pensamiento de Locke sobre las pasiones. El filósofo inglés esparció la doctrina a través de sus escritos, que no forman un tratado ordenado de psicología.

En la evolución del pensamiento psicológico se puede considerar a *Hume* (1711-1776) como el punto de partida de la *moderna psicología fenomenológica*. En efecto, negada la existencia de toda sustancia, puesto que «la idea que tenemos de sustancia no es más que una colección de ideas simples unificadas por la imaginación y a las cuales damos un nombre particular con el que recordamos esta colección» (86), y después de negado el principio de causalidad (87), se sigue que la psico-

(84) Ibid. L. II, C. 23.
(85) Ibid. L. II, C. 23.
(86) Hume, *A. treatise of human nature.* London, 1739-1740. Sect. 6, página. 342.
(87) Hume. *Inquiry concerning human understanding.* London, 1748. Sect. 6, pág. 72.

logía tiene que reducirse a la mera descripción de los fenómenos psíquicos (88).

Para Hume «el yo, la responsabilidad, no es otra cosa que un haz o colección de percepciones diferentes que se suceden con rapidez inconcebible y están en perpetuo flujo». Y de la misma manera considera los afectos como impresiones de autopercepción por medio de ideas, e instituye una conexión entre ambas a través de la asociación. Admite dos grupos de sensaciones: el grupo corriente sensorial por un lado, y por otro lo que él llama «impresiones de reflexión», es decir, las experiencias afectivas de placer o de desplacer.

Al admitir una experiencia emocional del yo incurre en flagrante contradicción, ya que en otros lugares niega no sólo la existencia de un yo, sino de la autoconciencia (89). Es decir, que deja sin resolver el problema de cómo y por qué camino la experiencia afectiva puede brotar de un tipo especial de conocimiento.

Para *Hartley* (1705-1757) el placer y el dolor son una misma cosa; ambos son producidos por *vibraciones*. Si éstas son moderadas, producen placer; si muy intensas, causan dolor. El mecanismo de producción de las pasiones lo explica diciendo que las excitaciones sensoriales producen «vibraciones» en los nervios, las cuales, por medio del éter o de otra materia muy sutil, se transmiten al cerebro y producen las sensaciones y los «accidentes» de éstas, o sea el placer y el dolor.

En los lugares del cerebro en que originariamente se han producido «vibraciones», pueden reproducirse más tarde y en menor escala «vibracioncillas» (*miniature vibrations*), que darán lugar a débiles efectos de dolor o placer (90).

Distingue diez clases de pasión: cinco *agradables*—amor, deseo, esperanza, alegría y recogimiento placentero—y cinco *desagradables*—odio, aversión, miedo, tristeza y recogimiento desagradable.

Hasta aquí hemos seguido con bastante continuidad el desarrollo de las ideas psicológicas cuyo punto de partida señalá-

(88) Ibid. Sect. 7, pág. 75 s.
(89) Hume. *The persistent problems of philosophy*. pp. 475-478.
(90) Hartley, David. *Observations on man. Conjecturae quaedam de sensu, motu et idearum generatione*. 1731.

bamos en el dualismo cartesiano; a partir de este momento la psicología entra en un período fundamentalmente empirista y fenomenológico y, por lo tanto, resultaría estéril todo esfuerzo por intentar una sistematización de las doctrinas. Estas van surgiendo esporádicamente y sin que en el desarrollo de la ciencia psicológica pueda apreciarse una línea de evolución.

De *Leibnitz* (1648-1716) sólo diremos dos palabras. Disconforme con el panteísmo de Espinosa, trató de resolver el problema de las relaciones del alma con el cuerpo recurriendo a su famosa y poco afortunada teoría de las mónadas (91). Todas las sustancias—mónadas—son de la misma naturaleza y están dotadas de dos propiedades: apetito y percepción. Las mónadas se distinguen entre sí por razón de la mayor o menor perfección de sus operaciones; las inferiores sólo reflejan los objetos externos; las superiores están dotadas de percepción y además perciben sus propias operaciones, es decir, están dotadas de *apercepción* o conciencia. "*Percepción*, dice, es el estado interior de las mónadas que representan las cosas externas: *apercepción* es la conciencia o conocimiento reflejo de este estado interior» (92).

Leibnitz relacionó las emociones con las ideas no claras o confusas, explicación que fué recogida por Hegel y elaborada ulteriormente. La emoción es un conocimiento intuitivo del estado del cuerpo por sugestión de que el placer o el dolor se despiertan de acuerdo con la perfección e imperfección de este conocimiento.

Christian von Wolff (1679-1754) consagró a la psicología de la vida afectiva la segunda parte de su *Psicologia empirica methodo scientifica pertractata* (93). Trata primero «de voluptate et taedio» (Lust-Unlust); después «de appetitu sensitivo et adversatione sensitiva» y finalmente «de voluntate», «de affectibus» y «de libertate» (94).

---

(91) Leibnitz. *Monadologie*. Franckfort, 1720.

(92) Leibnitz. *Principes de la nature et de la grace fondés en raison*. & 4. Ed. París, 1862.

(93 Von Wolff, Christian. *Psychologia empirica methodo scientifica pertractata*. Franckfort, 1732.

(94) Ibid. págs. 387-711.

Define los afectos o pasiones diciendo: «Affectus sunt actus animae quibus quid vehementer appetit vel adversatur» (95).

En cuanto a la psico-fisiología de las pasiones formula la siguiente proposición: «Cuando el alma está turbada por los afectos, la sangre y el flúido nervioso se agitan grandemente en el cuerpo» (96). Y aunque encuentra de interés el estudio de estos fenómenos para lograr una teoría del gesto y de las variaciones del rostro en los distintos estados emocionales, relega estos problemas a la Física.

Enumeramos a continuación una serie de autores alemanes que con mayor o menor extensión e interés trataron del tema de las pasiones.

Para *J. A. Eberhard* (1738-1809) (97) las emociones y las pasiones pertenecen al sentido interno, es decir, son especies de sensaciones.

D. Tiedemann (1748-1803) (98) atribuye las emociones a una facultad especial, y las pasiones a la facultad «conativa». Adopta la *división tripartita* de las facultades en: cognoscitivas, conativas y afectivas, que veremos en algunos autores contemporáneos.

Y. G. Sulzer (1720-1779) distingue dos facultades: «Vorstellungdvermögen», o facultad cognoscitiva, y «Empfindungsvermögen», facultad por la que sentimos los afectos agradables o desagradables.

M. Hissmann (1752-1784) distingue cuatro clases de funciones afectivas: *Sensationen*, es decir, impresiones agradables, desagradables o indiferentes de los sentidos externos inferiores; *Empfindungen*, o impresiones agradables, desagradables o indiferentes de los sentidos externos más perfectos—vista y oído—; *Innere Empfindungen*, correspondiente a las modificaciones agradables o desagradables del sentido interno; y, finalmente, *Innere Gefühle*, o modificaciones indiferentes del sentido interno.

J. N. Tetens (1736-1807) admite la división tripartita, empleando unas veces como equivalente y otras como algo distintos

(95) Ibid. II. P., Sect. i. Cap. 3. S. 603.
(96) Ibid. §. 611., pág. 460.
(97) Eberard. J. A. *Allgemeine theorie des Gefübles und Empfindung.*
(98) Tiedemann, D. *Handbuch der Psichologie.*

los vocablos «Empfindung» y «Gefühl» y poniendo como tercer término de la división la «Tätigkeitskraft» o voluntad.

Kant (1724-1804) trató del problema de las pasiones desde el punto de vista psicológico en su *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (99).

El *placer* lo define como «la sensación del incremento de la vida», y el *dolor* es la «sensación de un obstáculo para la vida» (100). Kant resucitó la antigua teoría platónica de que «el dolor debe preceder a todo placer» (101) y, en conformidad con esto, afirma que «ningún placer puede seguir inmediatamente a otro placer, sino que entre uno y otro debe interponerse un dolor» (102). En el Libro III de esta misma obra trata de los apetitos, las tendencias y las emociones («Affekté») y de las pasiones («Leidenschaften»).

Estos términos los define diciendo que: «*Apetito* (appetitio) es la determinación espontánea de la fuerza propia de un sujeto, que se determina por la representación de algo futuro, considerada como efecto de la misma fuerza» (103). «*Tendencia*» (propensio) es el apetito sensible habitual (104), o, más explícitamente, «la posibilidad subjetiva del surgir de un deseo, que precede a la representación de un objeto» (105). Y, finalmente, «*pasión* es una tendencia poco o nada gobernable por medio de la razón (106).

Kant tomó de Thomas Brown (1778-1820) (107), representante del asociacionismo escocés, la división de las emociones en dos grupos, a saber, *esténico* y *asténico*. Dice así textualmente: «Las emociones son en general aspectos anormales (síntomas) y pueden dividirse en *esténicas*, cuya base es la fortaleza, y *asténicas*, cuya base es la debilidad. Las primeras se caracterizan porque provocan los estados de excitación—aunque

(99) Kant, E. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Konisberg, 1798.
(100) Ibid. trad. ital. pág. 138.
(101) Ibd. pág. 138.
(102) Ibid. pág. 139.
(103) Ibid. pág. 164.
(104) Ibid.
(105) Ibid. pág. 182.
(106) Ibid.
(107) Brown, Th. *Lectures on the philosophy of the human mind*. Edimburgo, 1820.

muy raramente puedan dar también lugar a agotamiento; las segundas se caracterizan por causar la depresión de la energía vital.

J. G. F. Mass. publicó una obra en dos volúmenes sobre las pasiones (108) y otra sobre los sentimientos (109), en la que considera los sentimientos como una especie de sensaciones que se refieren al estado del sujeto. En consecuencia, dice, *las emociones* («affekte») *son sensaciones internas.*

La psicología de *Herbart* (1776-1841) debe considerarse como una transformación del kantismo con aspectos de la monadología de Leibnitz, y de la escuela asociacionista. Su concepción de la vida psíquica coincide bastante con la de Leibnitz. Los fenómenos de la vida psíquica pueden reducirse a imágenes, ideas o representaciones («Vorstellung»), que llegan a la mente por medio de los sentidos y de ellos que nos damos cuenta por medio de la *apercepción*. Cada idea está dotada de una cierta intensidad o fuerza («Kraft»), en virtud de la cual tiende a conservarse e influye sobre las demás. Dando valores cuantitativos a la fuerza de las ideas es como Herbaert pensó introducir el cálculo matemático en la psicología.

Las ideas pueden ser: a) *opuestas,* por razón de la «cualidad». Entonces cada una tiende a contrarrestar e «inhibir» la contraria. Pero una idea nunca puede anular totalmente a su contraria, sino que la más débil queda *en estado potencial en la subconsciencia*; b) si las ideas *no son opuestas,* y tienen una misma modalidad, se «funden»; c) si no tienen la misma modalidad se «complican» mutuamente, como cuando, por ejemplo, se da un sonido y un color conjuntamente.

Fácilmente se reconocerá que estos conceptos de cualidad, inhibición, potencialidad subconsciente, oposición y mutua complicación son lo que constituyen el fondo de las doctrinas psicoanalíticas.

A partir de Herbart empieza a darse mucha importancia al aspecto orgánico de las emociones. Suele decirse por los autores modernos que este es el momento en que la antigua concepción «ideativa» (por no usar el término «idealista» que se prestaría a

(108) Mass, J. G. F. *Versuche über die Leidenschften.* 1805.
(109) Mass, J. G. F. *Versuche über die Fefühle.* 1812.

confusión, de la vida afectiva pasa a convertirse en una teoría experimentalista y fisiológica (110).

Sin embargo, esto no es exacto, pues, como dice M. Barbado, «ni Herbart, ni en general ninguno de sus discípulos, trataron de buscar en la fisiología un auxiliar de la psicología, pues únicamente Waitz hizo algunas tentativas en este sentido sin lograr formar opinión en el ambiente bastante metafísico de la escuela» (111).

Sin embargo, la formulación de la teoría psico-mecánica de las emociones de Herbart significa un paso más hacia la psicología actual. Ya hemos visto que Herbart concibe la *mente* como un sistema dinámico. Su función consiste en prolongar las experiencias del placer y eliminar las de desplacer. De la misma manera que en el caso de las ideas, las emociones de igual cualidad pueden coexistir en la conciencia, y si son del mismo orden se complementan y refuerzan mutuamente. Por ejemplo, el placer que sigue a la contemplación de una flor se acrecienta por el que se siente al percibir simultáneamente su aroma. Por el contrario, las emociones de diferente cualidad tienden a anularse mutuamente, predominando siempre la más fuerte, dejando a la más débil relegada a un segundo término.

Las emociones, según Herbart, pueden dividirse en dos grupos: 1) aquellas que se refieren a un objeto conocido; como por ejemplo, las emociones estéticas y las que brotan del conocimiento sensitivo; y 2) aquellas cuyo carácter es cognoscitivo-afectivo; a este grupo puede decirse que pertenecen las emociones propiamente dichas.

De Herbart es también la teoría de que el concepto *sensación-afectiva o sensación-sentimiento* expresa el *todo* de la experiencia sensorial. Esta noción es la que veremos ampliamente desarrollada en la teoría del «tono afectivo-sensorial» de Wundt.

Como representantes de la escuela asociacionista inglesa citaremos las doctrinas de Bain y Spencer.

A. Bain (1818-1903), en una obra titulada *"The emotions and will"* (112), de lectura muy pesada, desarrolla su doctrina acerca de las emociones. Define la emoción diciendo: «Bajo este nombre

(110) Cfr. Ruckmick, Op. cit. pág. 45.
(111) Barbado, M. Op. cit, p. 378.
(112) Bain, A. *The emotions and will.* London, 1859.

se incluye todo lo que se entiende por sensación, placer, dolor, pasión, sentimiento y afección». Para Bain la cualidad afectiva es uno de los aspectos o atributos de la sensación, como lo es la intensidad.

H. Spencer (1820-1903) se ocupó extensamente del tema de las emociones en su conocida obra *Principles of Psychology* (113). Para Spencer el ejercicio moderado produce el *placer*; la falta de ejercicio se traduce en lo que él llama *dolor negativo;* y el exceso de actividad motiva el *dolor positivo* (114). El mismo reconoce el parentesco de esta doctrina con la de Aristóteles, que afirma que el placer acompaña al ejercicio de una facultad sana sobre un objeto que le es propio, y con la de W. Hamilton, que considera el placer como una reverberación orgánica del ejercicio espontáneo y libre de una facultad (115).

Para explicar lo que él llama «el lenguaje de las emociones» (the language of emotions), es decir, sus manifestaciones orgánicas, escribió todo un sugestivo capítulo en el que expone su pensamiento en líneas generales y sin descender a detalles (116).

Según el resumen que él mismo nos da, a toda emoción acompañan dos clases de descarga neuro-muscular: 1) *Difusa,* que afecta a todos los músculos y cuya intensidad y extensión son proporcionales a la intensidad de la emoción. Por esto, cuando la emoción es ligera se manifiesta en los músculos pequeños, que contraen partes muy movibles. De aquí que las emociones débiles sólo se exterioricen por ligeros movimientos faciales; por el contrario, las emociones fuertes se traducen por movimientos agitados del tronco y extremidades. 2) *Localizada,* que afecta solamente a ciertos órganos y varía según sean las emociones. En el mecanismo fisiológico de las emociones entran además en juego los músculos vaso-motores y de manera particular las descargas del nervio vaso, de donde resulta un complicado juego de fuerzas antagonistas, de las que Hamilton sólo se ocupó de manera muy sumaria (117).

Para Spencer toda sensación es agradable o desagradable y no hay emoción en que no vaya incluído un elemento cognosci-

(113) Spencer, H. *Principles of Psychology.* London, 1855.
(114) Spencer, H. *Psichologie.* Trad. franc. Vol. I., pág. 282.
(115) Ibid. pág. 283.
(116) Ibid. P. VIII, C. 4, Vol. II, pág. 563 ss.
(117) Ibid. pág. 580.

tivo (118). Así como de las sensaciones—que son los elementos simples de la vida psíquica—resultan, por asociación, todos los demás fenómenos de la vida cognoscitiva, así también, y de manera paralela, van resultando todos los de la vida afectiva; de tal modo que «el elemento intelectual y el elemento emocional del espíritu son inseparables... pues no son más que aspectos diferentes de una misma cosa» (119).

En la segunda mitad del siglo pasado Müller, Purkinge y Helmholtz habían publicado algunos trabajos de fisiología del sistema nervioso con matices psicológicos, pero hasta *Wundt* (1832-1920) la psicología fisiológica no adquiere personalidad propia entre las variadas ramas de la psicología. Wundt no fué solamente un laborioso investigador experimentalista, sino que en sus doctrinas psicológicas resplandece la mente de un pensador filósofo. Originariamente se puede considerar a Wundt como un asociacionista, pero con la formulación de su teoría tridimensional de los sentimientos podemos decir que se separa de dicha escuela. Posteriormente con la publicación de la quinta edición (1902-1903) de su famosa obra *"Grundzüge der physiologischen Psychologie"*, su doctrina psicológica adquiere personalidad propia.

Con anterioridad a la publicación de su *Grundiss der Psychologie* (Leipzig, 1896) Wundt sostuvo la hipótesis de que el *tono afectivo* (Gefühlsten) es un atributo de toda sensación y que depende de estos tres factores: 1) intensidad de la sensación; 2) cualidad de la misma; 3) organización total de la conciencia del sujeto.

Esta teoría, al decir de Titchner, discípulo del propio Wundt, «Is a view which receives its coup de gráce at de hands of Külpe in 1893» (120).

Entre los muchos argumentos que esgrimió Külpe contra la doctrina de Wundt recogemos los siguientes: 1.° El sentimiento no puede compararse con la cualidad, la intensidad o la duración de una sensación, porque el sentimiento también está dotado de estas tres propiedades. 2.° No se puede suprimir un atri-

(118) Ibid. Vol. I., pág. 151 s.
(119) Ibid. Vol. I., pág. 516.
(120) Titchener. *Lectures on the elementary pshychology of feeling and attention.* New York, 1908. Ed. 1924, pág. 87 s.

buto a la sensación sin suprimir la sensación misma, ya que no se puede concebir una sensación que no tenga cualidad, intensidad, etc., en cambio se puede hacer que una sensación no vaya acompañada de un sentimiento, es decir, provocar una *sensación indiferente* (121).

Titchener (122) examina esas diferencias, que Külpe llama secundarias, y les pone algunos reparos. Por ejemplo, con relación a la *"subjetividad"* dice que las sensaciones dicen relación al «objeto», en tanto que los sentimientos la dicen al «sujeto»; diferencia ésta que ya había señalado el propio Wundt. De la no *"localización"* dice que no sirve como criterio de distinción, puesto que hay sensaciones como las olfativas y acústicas que no son localizadas (123). De la *"polaridad"* como criterio de distinción dice Külpe: las sensaciones se desarrollan entre un máximo y un mínimo; los sentimientos entre dos máximos contrarios. A esta objeción arguye Titchener que también se dan sensaciones —como las térmicas—que se dan entre dos extremos—gran calor o gran frío.

En cambio el mismo Titchener concede una gran importancia al criterio que Külpe llama «Unbeachtbarkeit», o sea la no-claridad. Afirma que a los sentimientos les falta la cualidad de la «claridad» porque es imposible fijar en ellos la atención. Sobre este punto Külpe había escrito que un sentimiento débil se intensifica si se fija la atención no sobre él, sino sobre la sensación concomitante; pues si se intenta fijar la atención sobre el mismo sentimiento éste disminuye y tiende a desaparecer. Ya Hamilton (124) había dicho que podemos hacer que nuestros estados de placer y dolor sean objeto de reflexión, es decir, podemos dirigir a ellos nuestra atención; pero en ese caso ya no experimentamos el sentido, sino un conocimiento del sentimiento. Lo mismo enseñan Bard (125), Wundt (126) y Pillsbury (127). En cambio

(121) Külpe. *Vorlesung über psychologie.* Leipzig, 1922, pág. 217.
(122) Titchener. Op. cit., pág. 36 s.
(123) Ibid. pág. 43 ss.
(124) Hamilton, W. *Lectures on metaphysics.* 1859.
(125) Bard. *Psychology. Enciclopedia Britannica.* 1886.
(126) Wundt. *Grundzüge der physiologische psychologie.* Vol. II, página 357. Ed. 1902 y Vol. III, pág. 114. Ed. 1903.
(127) Pillsbury, W. B. *Attention,* pág. 187. Ed. 1908.

R. Saxinger (128) dice que se puede dirigir la atención a los sentimientos y traerlos al plano de la conciencia.

Como consecuencia de estas y otras muchas críticas, Wundt, al publicar la primera edición de su *Grundiss der Psychologie* (1896), rectificó su doctrina formulando su conocida *teoría tridimensional* (129). Según dicha teoría, en los sentimientos se distinguen tres propiedades, que son como tres dimensiones o direcciones de los mismos, distintas de las cualidades que acompañan a la sensación.

Estas dimensiones son: agrado-desagrado, excitación-depresión y tensión-relajación.

Así independizó claramente los sentimientos de las sensaciones. Estos dos elementos, afirmó, pertenecen a dos órdenes diversos e irreductibles. Así como las sensaciones son los últimos elementos de los fenómenos cognoscitivos, los sentimientos simples son los últimos elementos de los fenómenos afectivos («Gefühlselement oder einfache Gefühle»). A los sentimientos los dividió en *simples y compuestos*. A la noción de la existencia de los primeros se llega solamente por análisis psicológico, empleando la abstracción, y de manera parecida a como se llega a descubrir la existencia de las sensaciones.

Wundt hizo un detallado estudio comparativo entre las sensaciones y los sentimientos. Dice así: Aunque ambos elementos convienen en tener «intensidad» y «cualidad», se diferencian: 1) En que las sensaciones van de un máximo a un mínimo, constituyendo un mínimo lineal, cuyos extremos son la sensación mínima, sin que haya sensaciones contrarias; mientras que el sentimiento, al variar de intensidad, llega un momento en que deja de percibirse (estado indiferente) y luego pasa a tener una cualidad contraria. La existencia de esta zona indiferente bajo el aspecto afectivo, es decir, el hecho de que haya sensaciones que no llevan consigo un estado afectivo, es para Wundt (130) una prueba convincente de la diferencia entre las dos clases de fenómenos. Esto explicaría también por qué podemos considerar,

(128) Saxinger, R. *Dispositions psychologisches über Gefühlskomplexionem Zeitschrift, für Psychol.*, 1902.

(129) Wundt. *Grundiss der Psychologie*. 1896. Ed. ital. Elementi di Psicologia, pág. 101 ss.

(130) Ibid. pág. 50.

por abstracción, las sensaciones independientes de los sentimientos; en cambio, nunca percibimos un sentimiento que no vaya acompañado de una sensación (131). Se puede hablar de sensaciones *puras,* esto es, no acompañadas de sentimientos; en cambio no podemos hablar de sentimientos *puros,* o sea, no acompañados de sensación. 2) Las sensaciones se distinguen también de los sentimientos en que el número de cualidades que acompañan a las primeras es muy limitado; en cambio el de los sentimientos es indefinido, ya que los sentimientos no son solo causados por las sensaciones simples, sino también por las ideas y procesos cognoscitivos complejos. 3) Mientras existen bastantes especies de sensaciones sólo hay dos sentimientos: el agradable «Lus» y el «desagradable «Unlust».

Aunque Wundt sostenga la heterogeneidad de los dos tipos de fenómenos psíquicos—los de orden cognoscitivo y los de orden afectivo—no por eso los supone independientes, sino que concibe los simples sentimientos como entidades separadas, pero íntimamente asociadas, sin embargo, con los procesos sensoriales y con la estructura general de la conciencia. Los sentimientos pueden ser abstraídos de los procesos sensoriales, pero cambian independientemente de ellos.

«Así, por ejemplo—escribe Wundt—, el sentimiento motivado por una armonía tonal es tan simple como el sentimiento provocado por un tono único. La única diferencia esencial que existe entre los dos es que el sentimiento que corresponde a los sentimientos simples puede ser fácilmente aislado de las interrelaciones de las cuales forma parte en nuestra experiencia, por el mismo método de abstracción que usamos para descubrir las sensaciones simples. Por el contrario, los sentimientos que están conectados con algún complejo proceso ideativo, no se pueden separar de aquellos sentimientos que entran dentro del complejo como complementos subjetivos del mismo (132).

Wundt, hablando de estos procesos complejos, dice que los estados afectivos compuestos, o combinaciones de sentimientos, son «estados intensivos de carácter unitario en los que pueden ser reconocidos los sentimientos simples que los integran». Por lo

(131) Ibid. pág. 52.
(132) Ibid. trad. inglesa por Judd, 1907, pág. 83 s.

tanto, es posible reconocer y distinguir los *sentimientos simples* que integran lo que Wundt denomina un «sentimiento resultante». Este último recibe también el nombre de «sentimiento total», y cuando está relacionado con sensaciones táctiles es designado con el nombre de «sentimiento común», que puede considerarse como el estado total en el cual el agrado o desagrado sensible se expresa por sí mismo. Este «sentimiento común» puede ser analizado en los sentimientos parciales de primer orden, o en los sentimientos parciales de segundo orden, o de órdenes superiores, los cuales están constituídos por complicadas combinaciones de elementos integrantes. Cuando los sentimientos integrantes constituyen combinaciones permanentes, dan lugar a lo que llamamos «estado de humor» (133).

La emoción es definida por Wundt como un proceso complejo, compacto e intenso, pero a la vez unitario. Dice así: «Cuando una serie de sentimientos se suceden dentro de una unidad de tiempo, formando un proceso integral, que puede distinguirse de los procesos precedentes y de los subsiguientes como un todo independiente, y que además ejerce sobre el sujeto un efecto más intenso que un sentimiento aislado, a tal sucesión de sentimientos llamamos una *emoción*».

Wundt se ocupó también de determinar los *procesos fisiológicos* concomitantes a la experiencia emocional. Los sentimientos simples, que no son muy intensos—escribe—(134) van sólo acompañados de alteraciones del ritmo cardiaco, las cuales se traducen en alteraciones del pulso. Si se trata de emociones, aparecen además otras manifestaciones somáticas, sobre todo en la respiración y en los movimientos mímicos (135).

He aquí una tabla de las relaciones entre el pulso y distintos sentimientos:

SENTIMIENTO	ESTADO DEL PULSO
Placer	lento y fuerte.
Disgusto	rápido y débil.
Excitación	fuerte.
Depresión	débil.
Relajación	rápido y fuerte.
Tensión	lento y débil.

(133) Ibid. pág. 176.
(134) Ibid. Ed. ital. pág. 105.
(135) Ibid. pág. 105.

Del centro cerebral regulador de los sentimientos opina Wundt, con muchas reservas, que debe localizarse en la región frontal del cerebro.

En cuanto al mecanismo psicofisiológico de la emoción, dice: «Es probable que a la tonalidad sentimental de una sensación corresponda fisiológicamente una difusión de los procesos excitadores, que de los centros sensoriales se extiende a otras regiones centrales que están en relación con los orígenes de los nervios reguladores de la función cardíaca».

(Continuará)

FR. M. UBEDA PURKISS, O. P.

NOTAS CRITICAS

El R. P. J. M.ª Bover acaba de publicar su segunda edición crítica del Nuevo Testamento (1). Con esta ocasión, quisiéramos presentar esta importante obra a los lectores de «La Ciencia Tomista» y darles una idea de su originalidad, comparándola con las más conocidas ediciones críticas manuales: la edición protestante de Nestlé y las ediciones católicas de Merk y de Vogels. La obra está presentada en un solo volumen, del mismo formato que la de Merk, pero más pesado y menos manejable que el de Nestlé. Una introducción, de 80 páginas, da todas las indicaciones necesarias para comprender los principios que han presidido la elaboración de la obra y para servirse de ella con utilidad. Después, en el cuerpo de la obra, se nos da el texto griego en la página izquierda y el texto de latín de la Vulgata en la página derecha. Los caracteres griegos son agradables, aunque menos elegantes que los de Nestlé. De igual manera que en Merk y en Vogels, los números de los capítulos y de los versículos se insertan en el curso del texto, que no lleva, en cambio, ningún signo que nos remita a las notas del aparato crítico; preferimos el sistema de Nestlé: los números de los versículos puestos en el margen son más visibles, y los signos críticos suficientemente discretos para no estorbar la lectura, insertos en el texto, indican inmediatamente al lector las palabras sujetas a variantes. El aparato crítico, debajo del texto griego, en la parte inferior de la página, hubiera ganado de haber sido presentado de un modo más claro, por ejemplo, la consulta se hubiera facilitado si los números de los versículos hubieran estado escritos con caracteres que resaltaran sobre el resto; igualmente, las palabras griegas sujetas a variantes podían haber estado más marcadas. En compensación, gusta encontrar citada la opinión de los principales críticos (ediciones de

(1) Joseph M. Bover Novi Testamenti Biblia graeca et latina, in 16 de IXXX-776 pp. Madrid, 1950 (2 ed.)

Westcott-Hort, Weiss, Soden, Tischendorf, Vogels, Merk, Lagrange, en sus comentarios) (2). En la página derecha, el texto latino de la Vulgata está dividido en secciones, encabezadas por un título grande, lo cual facilita la búsqueda de un determinado pasaje. Esta parte no lleva aparato crítico; el margen inferior de las páginas está ocupado por una serie de citas de los lugares paralelos o semejantes del Antiguo y del Nuevo Testamento, pero menos ricas que las notas marginales de Nestlé. La edición del P. Bover está presentada en unas condiciones muy parecidas a las de Merk: es menos elegante, menos manejable y menos práctica en su utilización que la de Nestlé.

El texto adoptado por Bover se apoya en el de las grandes ediciones críticas: Tischendorf, Westcott-Hort, Soden; aunque el autor no sigue servilmente a ninguna de estas ediciones y hace un trabajo personal de crítica en cada una de las variantes esenciales. Para juzgar el valor de cada variante han sido utilizados los criterios externos e internos. En lo que se refiere a los criterios externos, es conveniente servirse con gran prudencia de la distribución de los testimonios en las diversas recensiones, dadas las contaminaciones posteriores de las recensiones entre sí. No se podrá, por tanto, atribuir una variante a una determinada recensión si no se está moralmente cierto que se encuentra atestiguada en dicha recensión en el siglo segundo; admitido esto se podrá escoger la variante que tenga una comprobación más universal en esta época antigua. Este principio es excelente; la aplicación será, sin embargo, incompleta por haber el autor desatendido demasiado, como diremos adelante, los testimonios patrísticos, que son, no obstante, indispensables cuando se trata de determinar la antigüedad de una variante.

Pero los criterios externos no son suficientes de ordinario para determinar la elección de una variante; hay que utilizar

(2) Debieran haberse tenido en cuenta las modificaciones aportadas por el P. Lagrange en su libro: *Critique textuelle du Nouveau Testament, II la Critique Rationnelle (Etudes Bibliques)*; en muchos puntos el P. Lagrange corrige esplícitamente el texto que había adoptado en sus comentarios. Así, en Jn., 7, 39, el P. Lagrange critica la lectura πιστευσαντες «que introduje sin razón en mi texto» (p. 86); la misma indicación sirve por ανεχωρησεν de Jn., 6, 15 (p. 100). En Mc., 8, 3, tanto en la crítica textual como en su comentario, el P. Lagrange defiende la lectura εισιν; ¿Por qué es citado como sosteniendo la lectura ηκασιν?

también los criterios internos (o crítica racional, según la fórmula del P. Lagrange). También aquí el principio de solución es excelente: se declarará representante del texto auténtico la variante que explica las génesis de las otras, sin que su origen pueda ser explicado por éstas (p. XXXVII), por lo que se deberá escoger la lección más difícil, la que no armoniza, la de estilo rudo, la conforme al carácter propio del autor. Estos principios, ya conocidos por los críticos, son aquí aplicados a menudo con más precisión. Así en el capítulo 7 del Evangelio de San Juan, el ουκ del v. 8, por otra parte bastante bien mantenido, es preferible al ουπω (Merk, Vogels), lección que facilita el sentido al evitar una mentira aparente en boca de Cristo. Igualmente en el v. 9 el αυτος de Bover, ampliamente sostenido, es preferible al αυτοις admitido por Merk, Nestlé y Vogels. Así también, en el v. 10 la omisión de ὡς (contra Nestlé, Merk, Vogels) parece preferible.

Apresurémonos a añadir que el texto que nos da Bover no tiene nada de revolucionario. Como el de todas las principales ediciones críticas, se apoya en el conjunto de los grandes unciales, especialmente B S D, y difiere relativamente poco de sus antecesores. En cada capítulo se puede contar un término medio de cinco a ocho variantes, en relación con los textos establecidos por Nestlé o Merk, y esto es todo. Por otra parte, el autor no se hace ilusiones sobre el trabajo que queda por hacer. Reconoce que haría falta una profunda renovación de la crítica textual, pero estima que, mientras esperamos esta futura renovación, es posible mejorar algo nuestras actuales ediciones y esto es lo que ha querido hacer.

En su aparato crítico, el P. Bover cita los distintos manuscritos siguiendo la notación de Gregory (salvo el *Sinaítico*, que nombra con la letra S) y no la de Soden. Reparte los distintos testimonios en diversas familias, según el orden adoptado por von Soden, al que aporta un cierto número de modificaciones exigidas por las más recientes investigaciones; así, en los evangelios, dispone los unciales del grupo alejandrino (H) en el orden: BSCLZW Δ Ψ; mientras que Soden tenía la serie: BSWC Ψ Z 33 L Δ. Este reparto de los testimonios en distintas familias podría, a pesar de todo, a nuestro juicio, discutirse. La razón de ello es que los diferentes manuscritos no son ho-

mogéneos y representan a menudo tradiciones diferentes. Así, se empeñan en poner el *Sinaítico* junto al *Vaticano* en el grupo alejandrino; esto es verdad sólo hasta cierto punto, pues en capítulos enteros el *Sinaítico* representa mucho mejor el texto «occidental»; basta recorrer rápidamente el aparato crítico de los ocho primeros capítulos del Evangelio de San Juan para convencerse de ello. Se podría hacer la misma reflexión a propósito del Sahídico que el P. Bover coloca, por otra parte, ya en el grupo alejandrino (p. LXXIV), ya en el grupo llamado «occidental» (p. XX). Igualmente podría colocarse el manuscrito 565 en capítulos enteros, incorporado pura y simplemente al grupo Lake (fam. 1). ¿Y puede acaso colocarse, sin más matices, a la vieja latina (lat) junto a la D y a la vieja siríaca? En su estado actual la vieja latina refleja, por lo menos, tres corrientes críticas, que sería necesario distinguir. Pensamos, pues, que la clasificación en familias debería haberse concebido de un modo más flexible, para no inducir a errores a aquellos que no están familiarizados con la crítica textual.

Para hacer la comparación de los diferentes testimonios invocados en el aparato crítico, evidentemente que el P. Bover no ha sido obligado a hacer un trabajo nuevo del todo. Se apoya en la obra fundamental de von Soden, con la intención de corregirla y completarla. La edición crítica de von Soden padecía, en efecto, numerosos fallos por haberse hecho demasiado rápidamente algunos cotejos de manuscritos o de versiones; era, pues, necesario apoyarse en ella sin seguirla ciegamente. El P. Bover ha corregido el aparato crítico de von Soden, ora según la edición de Tischendorf, ora recurriendo a los textos originales cotejados con más cuidado. Algunos sondeos nos han permitido verificar muchas rectificaciones importantes, pero parece que las correcciones podían haber abarcado un campo más vasto. Así, en Jn. 7, 4, el códice de Washington (W) no ha sido citado en apoyo de la lección αυτο, en lugar de αυτος. Por otra parte, von Soden da, para los manuscritos Ψ y 1071, un gran número de variantes que no están señaladas en el cotejo de estos dos manuscritos hecho por Lake (en *Studia Biblica et Ecclesiastica*, tomo V); el P. Bover sigue a von Soden sin buscar el saber quién tiene razón, Soden o Lake. (Nosotros daríamos más bien razón a Lake, en contra de von Soden). En

fin, hubiera hecho falta verificar con más cuidado las variantes dadas por las diversas versiones, especialmente por la vieja siríaca y las versiones coptas; en muchos pasajes von Soden había descuidado el citar estas versiones en apoyo de variantes más o menos importantes.

El P. Bover no se ha contentado con corregir a von Soden, también lo ha completado. Este trabajo era necesario, pues después de la edición de von Soden han sido descubiertos manuscritos importantes, aunque no fueran más que el papiro Chester Beatty o la versión copta acmínica, en lo referente a San Juan. En este punto, la versión de Bover representa un progreso real sobre la de von Soden, por lo que debemos felicitar al autor. Pero también aquí parece que el trabajo podía haberse realizado de un modo más completo, sobre todo en lo que se refiere a las versiones y a los Padres. Así, en cuanto a la vieja latina, nada se dice del códice Sarzanensis (j) editado en 1936 por Dom Gastón Godu (3). En las versiones coptas, especialmente la Sahídica, no basta dar el texto editado por Horner; habría que citar también las variantes principales del aparato crítico. Es verdad que no hay *un* manuscrito de la Sahídica, pero hay una gran cantidad de fragmentos, y no es siempre el fragmento adoptado por Horner el que representa el mejor texto. En cuanto a la versión georgiana, importante testimonio del texto cesariano, ha sido casi totalmente ignorada, cuando la edición de Merk la tiene en bastante estima (4).

En cuanto a las citas patrísticas, las lagunas en la edición de Bover son grandes. Una vez puesto el principio: «Ad Patres quod attinet, censemus in illis afferendis magna prudentia opus esse atque cautela» (p. XXI) intenta descuidar su testimonio. En efecto, el P. Bover se contenta, las más de las veces, en reproducir los testimonios patrísticos, sin duda insuficientes, aportados por von Soden. No conoce a Taciano más que por la versión árabe del Diatessaron (¡ya se sabe lo que vale!), y nunca menciona las versiones holandesa e italiana (texto toscano y

(3) Es mencionado en la p. LXXX, en las Addenda et emendanda, pero no es utilizado en el aparato crítico.

(4) De igual modo la edición de Merk sabía utilizar de un modo más completo la edición armenia; en este punto la edición de Bover señala un claro retroceso.

texto de Venecia); en este punto la edición de Merk es mucho más completa. Igualmente han sido pasados en silencio los autores siríacos que podían reflejar el texto de Taciano como Afraates o el *Liber Graduum*. Algunos ejemplos serán suficientes para hacer notar las consecuencias que puede tener la insuficiencia de las citas patrísticas. Así en Jn., 11, 50 Bover no cita en favor de la omisión de υμιν, más que S y 053; siguiendo a Soden, podía haber añadido, al menos, el testimonio de Teodoreto y Crisóstomo; pero notando también la omisión en las Diatasseron Persa y de Venecia, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Fortunato de Aquilea, Primasio. Este conjunto de testimonios forman en favor de la omisión de υμιν, un fundamento mucho más extenso y sólido que lo que haría suponer el aparato crítico del P. Bover (así como en los de Nestlé, Merk o Vogels). Del mismo modo, en Jn., 13, 10 el P. Bover no da como testimonios en favor de la omisión de las palabras ει μη τους ποδας más que: S c Vg ϰ; nadie sospecharía, en este caso, que esta omisión está de hecho apoyada por el más antiguo texto accidental, el africano, por el testimonio de Tertuliano (citado por Soden), de Optato de Mileto, Paciano de Barcelona, Agustín, Jerónimo, el autor del *Breviarum Fidei*, a los que habría que añadir Orígenes y Efrén (en su comentario al Diatessaron). ¿Acaso también ha sido omitida en el aparato crítico la variante εγεννηθη, en lugar de εγεννηθησαν, en Jn., 1, 13, por el hecho de estar apoyada sobre todo por citas patrísticas? Se podrían multiplicar los ejemplos parecidos.

Señalemos, para terminar, un último defecto de la edición crítica del P. Bover, y de la mayor parte de las otras ediciones críticas: en ella se señala, demasiado a menudo, de un modo incompleto las diversas variantes de un determinado pasaje, lo cual impide el juicio del lector. Así, por ejemplo, en Jn., 7, 4, en lugar de αυτος admitido en el texto, el aparato crítico no señala más que la variante αυτο, mantenida por B D, a los cuales debía añadirse W, omitido por Soden, Merk y Bover: ¡pero el problema es de hecho mucho más complejo! Con Nestlé, hubiera debido señalarse la inversión εν παρρησια αυτος de D, y εν π αυτος de Θ y fam. 13; señalar igualmente la variante αυτον, de E 1093 253 (omitida por todas las ediciones manuales); en fin, debía señalarse, con Nestlé y Vogels, la sim-

ple y pura omisión de todo pronombre por b y Syrc (a los que se añadirá: Taciano, según la Diatessaron árabe, la de Venecia, toscana, persa; las versiones etíopes y persas, Crisóstomo, Nonnos de Panópolis, Ishodad de Merv). ¿Acaso no es más importante señalar *todas* las variantes posibles, que extenderse en dar todos los testimonios en favor de una variante, aún aquellos minúsculos más oscuros?

Igualmente en Jn., 11, 12, a propósito del texto σωθησεται αυτω, el aparato crítico no señala más que la inversión; pero debiera mencionarse también el cambio del αυτω en αυτον, en el conjunto de manuscritos y, sobre todo, la supresión de todo pronombre, atestiguada por: 7 1200 0141, l, Agustín, Crisóstomo, Nonnos de Panápolis (?). De otro modo, no es posible un juicio objetivo sobre las variantes en cuestión.

También aquí podrían multiplicarse los ejemplos parecidos... Provienen del hecho de dar una importancia exclusiva a los grados unciales, sin citar los otros testimonios más que para confirmar las variantes que dan; pero esto es suponer a priori que una variante, que sólo está atestiguada por las versiones o citas patrísticas, no merece ser tomada en consideración; en los dos ejemplos citados anteriormente, ¿no son acaso los textos cortos, a pesar del pequeño número de testimonios a su favor, los textos auténticos?

Ya se ve que son los mismos fundamentos de la Crítica Textual lo que hay que revisar; el P. Bover es el primero en reconocerlo: «Iamvero ut ex ista diffidentia animique torpore resipiscat, necesse est critica textualis, resumptis viribus, novam ingrediatur viam novaque alacritate cursum instauret. Nimirum tota critica textualis Novi Testamenti in incudem est denuo revocanda» (p. IX). Efectivamente, hay que tomar un nuevo camino... pero entonces podría preguntarse hasta qué punto era necesario obligarse al duro trabajo de una nueva edición crítica del Nuevo Testamento, que, de hecho, no aporta casi nada nuevo en relación con las ediciones precedentes de Nestlé y de Merk. Agradezcamos, sin embargo, al autor el haber sabido encontrar algunas expresiones auténticas del Texto Sagrado, que habían descuidado sus predecesores.

M. E. Boismard, O. P.

Albertinum—Friburgo.

XII Semana Biblica Española (24-29 Sept. 1951). *La Encíclica Humani Generis y otros estudios*. Madrid, 1952.

Por fin tenemos ya en un hermoso volumen los trabajos presentados en la XII Semana Bíblica, celebrada en Madrid los días 24-29 de Septiembre de 1951. Los sacó a luz el Instituto «Francisco Suárez» y viene precedido de un prólogo del Excelentísimo Sr. Patriarca de las Indias Occidentales y Obispo de Madrid-Alcalá, perpetuo fomentador de estas Semanas. El tema propuesto para la Semana XII había sido la encíclica *Humani Generis* de S. S. Pío XII, pues acababa de aparecer. Sobre ella versan la mayoría de los trabajos leídos en la Semana, a los cuales hay que agregar algunos extraños al tema, pero admitidos en esta Semana, como en todas las celebradas hasta aquí.

Los que desde el principio venimos asistiendo a estas Semanos comprobamos con gran satisfacción los progresos que se muestran en ellas. El número de los participantes crece cada año y lo mismo la competencia en tratar los problemas que en la Semana se proponen. Esto prueba que las clases de S. Escritura de los Seminarios y de los Colegios de las Ordenes Religiosas están hoy regentadas por personas capacitadas y el amor al estudio de la Escritura lleva camino de ocupar el lugar que le corresponde en el corazón de todos. Nos hallamos ya bien lejos de aquellos tiempos en que la Biblia era un objeto de veneración, un libro de lectura espiritual, pero no de estudio científico, y cuando los que a esto pretendían consagrarse eran, por lo mismo, mirados como poco ortodoxos.

Naturalmente que los temas tratados en la XII Semana, tomados de la Encíclica pontificia, son aquellos que miran a la Escritura: *La imposibilidad de un sentido humano sujeto a error*, del P. Alfonso Rivera, C. M. F.; *La necesidad del Magisterio de la Iglesia y la autoridad del mismo para defender e interpretar las Sagradas Escrituras*, de D. Alberto Vidal Cruañas, Lectoral de Gerona; *La moderna exégesis «espiritualista»*, de D. Andrés Ibáñez Arana, profesor del Seminario de Vitoria; *La evolución y el poligenismo a la luz de la Escritura, según el Magisterio Eclesiástico*, del P. Jaime Echarri, S. J.; *La historicidad de los once primeros capítulos del Génesis, según los últimos documentos eclesiásticos*, del P. Luis Arnaldich, O. F. M.

profesor de la Universidad Eclesiástica de Salamanca. Todos estos temas están tratados con perfecta competencia y confirman lo que dejamos dicho sobre lo de nuestros profesores de Escritura.

En la Encíclica pontificia se menciona la exégesis espiritual a la que la nueva tendencia teológica pretende exaltar considerándola como una fuente abandonada de la ciencia teológica y de espiritualidad, y a este punto se han dedicado varias conferencias bajo el tema «Sensus plenior». Lo abordó D. Salvador Muñoz Iglesias, Lectoral de Madrid, en su *Problemática del "Sensus plenior"*. Siguió el P. Manuel de Tuya, O. P., profesor en la Facultad Teológica de San Esteban, disertando sobre *Si es posible y en qué medida un "Sensus plenior" a la luz del concepto teológico de la inspiración*. D. Lorenzo Turrado, Lectoral de Salamanca y profesor de la Universidad Eclesiástica, propuso la cuestión de si *Se demuestra la existencia del "sensus plenior" por las citas que el Nuevo Testamento hace del Antiguo*. El P. Paulino Bellet, O. S. B., se propuso responder a esta cuestión: «*¿Utilizaron los Santos Padres, especialmente los antioquenos, el "sensus plenior" en sus comentarios?*» El P. Juan Prado, C. SS. R., expuso los *Criterios de un "sensus plenior" y de su uso en la argumentación teológica*. El P. Alberto Colunga, O. P., intentó presentar un ejemplo de la exégesis del «sensus plenior», exponiendo aquellas palabras del Ex. 29, 45: *Habitaré en medio de ellos y seré su Dios*, y el P. Juan Leal, S. J., hizo otro tanto comentando el contenido teológico pleno de Jn., 15, 5: «Sine me nihil potestais facere». Finalmente el P. J. M.ª Bover, S. J., quiso añadir a los estudios teológicos, otro: *El problema del sentido bíblico ampliado a la luz de la filosofía del lenguaje*.

A estos temas que todos más o menos directamente miran a exponer la Encíclica pontificia, se añaden otros libres, como *Un Irenismo nocivo en los estudios bíblicos*, del mismo P. Bover; *La importancia de la patrística española para el texto bíblico hispano*, de D. Teófilo Ayuso, Lectoral de Zaragoza; *Los orígenes del Estado de Israel*, del P. Pablo Luis Suárez, C. M. F., y *La tesis de la sanción moral y la esperanza de la resurrección en el libro de Job*, del P. Maximiliano G. Cordero, O. P., profesor de la Universidad Eclesiástica de Salamanca. Como docu-

mento histórico para el futuro se nos dan en apéndices los temas desarrollados en las precedentes Semanas de Teología y S. Escritura, que desde 1941 se vienen celebrando bajo el patronato del Instituto «Francisco Suárez».

Los lectores nos van a permitir unas observaciones sobre el problema más agitado en las dos últimas Semanas de S. Escritura, que es el «Sensus plenior». Desde hace muchos años venimos defendiendo en estas Semanas y en la C. T. la doctrina de un doble sentido literal en la Biblia, que llamamos *literal histórico* el uno y *literal-pleno* o *literal-evangélico* el otro.

En los que ahora se muestran entusiastas de este doble sentido, que son la mayoría, como en algunos pocos que se muestran reacios a admitirlo, observamos algunas equivocaciones, que desearíamos ver desaparecer.

Ante todo, el sentido que llamamos pleno es un sentido literal, no típico. Su afirmación no está fundada en un capricho. A quien lee con atención la Biblia, buscando en ella, no la corteza histórica, sino el meollo de la doctrina, echará de ver en ella un evidente progreso. Santo Tomás, que había leído bien la Biblia, se plantea el problema del progreso en los artículos de la fe y lo resuelve en sentido afirmativo. Este progreso lleva consigo la identidad sustancial entre la fe de los antiguos anteriores a Cristo y la fe de los que nacimos después del Calvario; pero lleva además consigo una explicación de lo que antes estaba implícito. Sin estas dos cosas no se concibe el progreso doctrinal de la fe.

Para aclarar este punto, el Angélico compara este progreso con el que existe en las ciencias humanas, v. gr., la geometría, que viene a resultar del desarrollo de algunos principios, en los cuales se hallan implícitas las conclusiones que, sacadas a luz, luego forman la ciencia. Según esto, el sentido pleno o evangélico, será la explicación en el Evangelio de las verdades de la fe contenidas en la Ley, pero no explicadas en ella. Esta explicación se hace progresivamente después, por sus pasos contados y no por saltos. El Espíritu Santo, que es el Maestro de los Profetas, va comunicando a éstos y, por ellos al pueblo fiel las luces divinas que, ilustrando los principios de la fe, llega al grado de revelación que tiene destinado. Este grado se hallará en Jesucristo o en los Apóstoles. La importancia teológica de

esto es grande y de ello tenemos la prueba en el Apóstol San Pablo, que establece la fe como principio de la justificación, así en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Y esta fe para el Apóstol es la adhesión a ciertas verdades sobrenaturales, que él mismo resume en dos: «quia Deus est, et quod inquirentibus se remunerator sit». (Hebr. 11, 6).

Parece que algunos esperarían sacar de aquí una teología nueva. Nada más lejos de la verdad. Lo único que sacarían es un nuevo modo de exponer los argumentos escriturarios. En vez de contentarnos con textos frecuentemente oscuros del Antiguo Testamento, o con las palabras escuetas del Testamento Nuevo, tomamos los textos de uno y otro Testamento, los encadenamos cronológica y lógicamente, y formamos un argumento único, cuyas partes se aclaran y corroboran mutuamente, y en el cual los textos antiguos reciben la luz de los nuevos. La inteligencia se queda más tranquila y satisfecha ante esta construcción lógica donde se le muestra el proceso seguido por el Espíritu Santo en la revelación de la verdad. Esto a la vez pone en claro cómo en la fe de los antiguos padres se hallaba contenida la fe de nosotros sus hijos. Los que a la luz de estas ideas lean el Nuevo Testamento y los escritos de los Padres, echarán de ver que, de un modo más o menos claro, éstos eran los motivos que regulaban su inteligencia en exposición del Antiguo Testamento. También tenemos que advertir que este sentido pleno termina con la revelación del Nuevo Testamento, y no pasa más allá, hasta el progreso que pueden realizar los teólogos, que carecen del carisma de la profecía. Una cosa es el progreso realizado por los hagiógrafos ilustrados por la luz profética, que el Espíritu Santo les comunica, y otra es el progreso que, mediante la lumbre de la fe, alcanzan los tólogos en el curso de los siglos. Sin embargo, tenemos que advertir que cuando hablamos de revelación evangélica no queremos entender sólo la revelación *escrita*, como los protestantes, sino la revelación *total*, que se conserva en los textos sagrados, y en la tradición de la Iglesia. La Escritura, dice muy sabiamente Báñez, se conserva *primo et per se in corde Ecclesiae, secundario* en los textos de la Escritura.

Tal es el «sentido pleno» que desde hace muchos años venimos defendiendo y creemos que quien tenga buen sentido teológico no dejará de entender lo fundado de esta doctrina.

Ello es algo oscuro en los tratados de Hermenéutica; no así la del sentido típico, aunque el concepto del mismo parezca a veces oscuro y un medio de salir del paso en muchas dificultades exegéticas. Pero este sentido se halla afirmado en documentos pontificios como practicado por el Señor, por los Apóstoles y por la Liturgia de la Iglesia, como sentido bíblico. Su fundamento es doble: la acción de Dios en la historia de Israel, principalmente en la organización de su culto religioso, en el cual hemos de buscar sobre todo el sentido típico, y la acción del Espíritu Santo en los autores inspirados, los cuales en la misma manera de narrar las cosas expresan algo futuro, como en Melquisadec, tipo de Jesucristo, Sumo Sacerdote, porque de él no se mencionen el padre, la madre, ni la ascendencia, como es común en la Escritura (Hebr. 7, 2 s.). Según la doctrina de los Padres, confirmada por los Pontífices, no hemos de buscar en estos sentidos típicos una doctrina nueva, algo que no se halle en los sentidos literales de la Escritura. En éstos ha de fundarse la fe, la defensa de la fe y la construcción de la ciencia teológica; la exposición típica sólo sirve como elemento pedagógico u oratorio para la instrucción religiosa. Tal es la doctrina de San Agustín y Santo Tomás, sancionada por León XIII en su Encíclica *Providentissimus Deus*. Sabido es que los Santos Padres han hecho mucho uso de la exégesis típica con más o menos fortuna; la exégesis de la Edad Media llegó a extremos que indujeron al Card. Cayetano a escribir sus comentarios a la Escritura sobre el sentido literal exclusivamente. Tan desacreditada estaba a sus ojos la exégesis reinante.

Y terminamos esta reseña, que se ha salido un poco de las normas ordinarias, felicitándonos de que, al fin, veamos impresos los trabajos de nuestras Semanas Bíblicas. No hay duda que esto será un estímulo para que los conferenciantes se esmeren cada día más en perfeccionar sus trabajos.

Fr. A. Colunga, O. P.

BIBLIOGRAFIA [1]

U. Holzmeister, S. J.: *Storia dei tempi del Nuevo Testamento.* Traduzione italiana e rimaneggiamento del Sac. Dott. C. Zedda. 238 páginas. Marietti. Precio 850 liras.

El comentario italiano *La Sacra Bibbia,* que está en curso de publicación, bajo la dirección de Mons. S. Garofalo, ha publicado este volumen sobre la historia de los tiempos del Nuevo Testamento. Es un volumen subsidiario, pero que da una visión de conjunto y sintétca, para una mejor comprensión del N. T. La obra es versión al italiano de la obra latina, bien conocida, del P. Holzmeister, S. J., hecha ahora por C. Zedda, y actualizándola oportunamente Aunque en la obra no pudo trabajar directamente el P. Holzmeister, a causa de grave enfermedad, autorizó no solamente la versión, sino los cambios introducidos por el traductor.

La obra consta de once capítulos, cuyos títulos damos a continuación. Capítulo I: Herodes el Grande.—Cap. II: Los primeros sucesores de Herodes.—Cap. III: La primera administración romana de Judea.—Capítulo IV: Los últimos descendientes de Herodes.—Cap. V: Segunda administración romana de Judea.—Cap. VI: La guerra judaica.—Capítulo VII: Decápolis y ciudades helenísticas de Palestina.—Cap. VIII: El Sumo Pontificado.—Cap. IX: El Sanedrín.—Cap. X: Las sectas judías.—Capítulo XI: El culto sinagogal.

Los datos de cada título se presentan precisos, depurados, y acompañando a cada punto una selecta bibliografía. Es una obra sumamente útil.

N.

Alastruey, M. I. Sr. Dr. D. Gregorio: *Tratado de la Santísima Virgen* (tercera edición) B. A. C. Madrid, 1952.

Anunciar la tercera edición de un libro publicado por la B. A. C. es decir que se trata de una obra no sólo conocida sino conocidísima. Es también el mejor elogio de un autor haber merecido tan general aceptación de un público tan selecto como el de esta preclara Biblioteca.

---

(1) La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la Sección de *Libros Recibidos.*

El éxito conseguido por el Dr. Alastruey no era fácil de presumir, pues su obra, concebida y elaborada con estricta mentalidad escolástica y publicada en latín hace ya muchos años, no iba dirigida al gran público católico culto, sino al reducido de los ambientes teológicos eclesiásticos. En ellos fué bien recibida, como le era debido, pero acaso no se haya agotado la primera y única edición. En cambio presentamos ya la tercera en castellano.

Fué, pues, un acierto el cambio de público, que es lo único que ha cambiado, ya que la obra es la mismísima latina empeñada en hablar mariología escolástica en español, y lográndolo como puede, que es sin propiedad y garbo muchas veces.

Una mayor adaptación sería muy deseable, pero comprendemos que exigiría una total refundición, y bien se ve que no es necesaria, pues sin ella tanto se compra y tanto, suponemos, se lee.

Hecho admirable, cuyo mérito es justo repartir entre el autor y su público. Que haya tantos miles de lectores como suponen tres ediciones de la amplísima y densísima Mariología de Alastruey, es un fenómeno digno de ponderación. En la historia de la Iglesia española, la generación católica de nuestros días tendrá en los volúmenes de la B. A. C., y particularmente en los de Alastruey, su más sólido pedestal. Buen apetito y sano estómago disfruta un catolicismo que come y digiere tales libros.

El de Alastruey es pan integral de teología mariana, amasado a la escolástica. Pan sustancioso y sanísimo, sin mixtura alguna extraña, y, al modo dicho, bien amasado. El Dr. Alastruey es todo un teólogo que sabe bien lo que dice, pues lo estudia, lo piensa y lo penetra; y lo sabe decir bien, esto es: con orden, claridad y ponderación.

Es una teología mariana completa que, en su día, dijo la última palabra de la problemática mariológica. El autor sabe que en Mariología el que se para queda rezagado, y ha procurado registrar en esta edición algunos de los avances intentados o conseguidos en estos últimos años. Y es muy de alabar la amplitud y sinceridad de su espíritu científico, que le ha permitido dar beligerancia a puntos de vista que en otros tiempos le parecieron rechazables; por ejemplo, al que defiende la condignidad del mérito corredentivo de María, que Alastruey había combatido mejor que nadie. Tampoco ahora lo suscribe, pero lo propone noblemente a la consideración y opción del lector.

No presta igual acogida a la opinión favorable al sacerdocio maternal de la Virgen y a su causalidad física instrumental en la comunicación de la gracia. El autor no ha replanteado a fondo estos problemas y se limita a esgrimir en contra antiguos argumentos sin sopesar como es debido los nuevos que los favorecen. No ha tenido en cuenta, respecto del sacerdocio mariano, los estudios de Bover, Sauras, Basilio de San Pablo y García Garcés; y respecto de la influencia de la Virgen, los de Sauras, Gregorio de Jesús Crucificado, etc.

Se comprende que en su actual finalidad de alta divulgación, la obra del Dr. Alastruey no refleje todas las inquietudes de la actual generación mariológica española. Ha sido, sin embargo, una desventaja lamentable que

el Dr. Alastruey no haya podido compartir los afanes de los nuevos mariólogos, como los ha compartido y los comparte el benemérito P. Bover, que era también maestro acreditado al iniciar su labor la Sociedad Mariológica Española. El intercambio entre los antiguos y los nuevos maestros es beneficioso para todos, y sobre todo para la ciencia; los antiguos orientan, los nuevos impulsan y la ciencia progresa. La obra del Dr. Alastruey ha suplido en parte su influencia personal en los actuales investigadores españoles.

Pero la influencia principal e incomparable de su obra es la ejercida en el gran público católico con su traducción española. Con ella el Doctor Alastruey se ha constituído en maestro mariano del catolicismo español e hispanoamericano. Reconocemos gustosos que su obra cumple dignamente tan alto magisterio.

FR. M. LLAMERA, O. P.

S. THOMAS AQUINAS: *In Aristotelis libros De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorologicorum* cum textu ex recensione leonina, cura et studio R. SPIAZI, O. P. Pgs. XXVII-740. Taurini-Romae, Marietti, 1952.

En una interesante introducción se explica brevemente el contenido de estas obras. Si alguien las juzgase solamente por el título, tal vez las considerase inútiles para nuestro tiempo, en que las ciencias de la naturaleza han hecho tan sorprendentes progresos. Pero están tan llenas de profunda filosofía, que cuantos deseen sinceramente un conocimiento completo del Santo no podrán prescindir de estos escritos, que representan precisamente la madurez de su pensamiento filosófico.

Santo Tomás dejó estos escritos incompletos. En apéndices se publican las continuaciones al *De generatione* y *Meteor.*

Como particularidad de esta edición, podemos indicar el haber añadido a la numeración propia de cada lección, otra general de cada una de las obras. Los índices, como el texto, están tomados de la edición leonina.

V.

THOMAS DE VIO CAIETANUS: *De nominum analogia. De conceptu entis.* Páginas XIX-113. Romae, apud Institutum «Angelicum», 1952.

El P. Hering nos da una reproducción de la edición publicada en 1934 por el P. Zammit. En cuanto a la presentación casi podemos calificarla de edición de lujo. Bien se la merece este opúsculo principalísimo entre los de Cayetano, en que se sistematiza con un rigor difícilmente superable la doctrina sobre la analogía.

P.

A. KREMPEL: *La doctrine de la relation chez Saint Thomas.* Pgs. XVI-718. J. Vrin, París, 1952.

Krempel pretende hacer una síntesis de la doctrina tomista de la relación, no como simple historiador, sino más bien con carácter sistemático: «ce travail ne se limite pas à la présentation de la pensée d'un philosophe particulier, fût-il saint Thomas d'Aquin: il cherche à découvrir, dans ce domaine, la verité tout court» (p. 8). Ciertamente nos es muy grata esta aspiración al conocimiento de la verdad en sí, en una época en que, como dice el mismo Krempel, los estudiosos suelen preocuparse más de la historia de las ideas que de su interna verdad o falsedad.

El autor divide su obra en ocho partes, pero para nuestra finalidad de recensión podemos dividirla en dos: estudio de la relación en sí misma (pp. 1-535); estudio de algunas relaciones en particular, como las relaciones trinitarias, relación de creación y conservación, relación de Encarnación, relación entre materia y forma, relación de orden (pp. 537-637).

La presente obra creemos que tiene méritos indiscutibles. No sabemos que se haya intentado nunca una síntesis monográfica tan completa sobre la relación. La documentación tomística es abundante, tanto que ocupan mucho más espacio los textos reproducidos de Santo Tomás que lo que el autor dice por propia cuenta.

Sin embargo, estos méritos que dan a la presente obra superioridad innegable sobre todas las de su género, quedan notablemente rebajados por otros defectos de no pequeña monta. Tenemos por no pequeño defecto la falta de elaboración; la obra da la impresión de un enquiridion, bien ordenado, pero falto de profundización personal o, por lo menos, no muy sobrado de ella. Creemos que se podía haber hecho una cosa mejor en número de páginas más reducido. Además, el autor añadió a cada título un resumen de su contenido, resumen, a nuestro juicio, enteramente innecesario, que aumenta el volumen ya excesivo de la obra.

Ya desde el principio Krempel se muestra adversario decidido de la relación trascendental (pp. 54-75); y todavía al fin de la obra añade un apéndice para explicar la «intrusión» de la relación trascendental real en la Escuela tomista (pp. 645-60). Pretende demostrar su tesis y hacerla pasar por auténticamente tomista, fundándose en que la relación sobreañadida por algunos trascendentales a la noción de ser y por algunas otras entidades, que de ordinario se incluyen entre las trascendentalmente relativas, no es una nueva relación real, sino tan sólo de razón. Pero esto es sencillamente salirse de cuestión y poner grande empeño en demostrar una cosa que nadie niega. Todo el problema está en saber si hay ciertas *realidades,* que por sí mismas están ordenadas o dicen *relación* a otras *realidades,* como, por ejemplo, la materia a la forma y la potencia al acto. ¿Quién puede negar que la potencia dice realmente orden al acto? Empeñarse en una tal negación equivaldría a demoler todo el edificio filosófico, en el cual son pilares fundamentales los conceptos de acto y de potencia.

Krempel defiende tenazmente su doctrina y creemos que es la que le sirve de norma para juzgar el mérito de los tomistas. Así Capreolo, en

quién pretende ver un predecesor, es declarado *Princeps thomistarum* en el pleno sentido de la palabra y antepuesto a todos ellos sin exceptuar a Cayetano (p. 22). En cambio Juan de Santo Tomás y toda la escuela salmantina del siglo XVI son calificados—no sabemos si un poco despectivamente—de tomistas *tardíos* (p. 20, 23-24). No sabemos si Capreolo habrá negado la relación trascendental en el sentido de Krempel; lo que sí sabemos es que el autor no ha logrado demostrar tener en él un predecesor. Todos los esfuerzos que para ello hace en las págs. 647-651 están enteramente fuera de cuestión, como la misma impugnación sistemática a que anteriormente nos hemos referido.

Es éste un defecto de mucho tomo en obra que pretende ser exposición genuina del pensamiento de Santo Tomás. Krempel se excusa diciendo que a veces se aparta de la letra del Santo, permaneciendo fiel a su pensamiento (p. 8).

Tratando de las relaciones trinitarias, Krempel encuentra inexacto un texto de Santo Tomás en *De Pot.*, q. 2, a. 4 (cf. p. 549) y propone la adición del término *radicaliter* para corregir la inexactitud del Santo (p. 550). Nosotros creemos que el texto no necesita correcciones y mucho mejor que con la adición del *radicaliter* se entiende teniendo en cuenta la distinción, no pocas veces hecha por Santo Tomás, entre *proprietas personalis* y *proprietas personae*.

Otros reparos podrían añadirse todavía, pero con lo dicho creemos que es suficiente para que nuestros lectores puedan darse cuenta de que no nos encontramos ante una obra definitiva sobre la relación, ni desde el punto de vista sistemático, ni desde el exegético-tomista. Reconocemos, sin embargo, que en ambos órdenes puede prestar grandes servicios.

Fr. A. Bandera, O. P.

A. Hayen, S. J.: *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise*. Páginas 103. E. Nauwelaerts, Louvain y Desclée de Brouwer, París, 48 Fr. b.

Un opúsculo de título muy interesante, pero de contenido bien pobre. Comienza con un capítulo sobre el amor de Dios según San Bernardo, que, según el autor, es sumamente interesante para ver cómo la doctrina de Santo Tomás se inserta en la corriente vital del espíritu de la Iglesia; después, en el curso de la exposición repetidamente se insiste sobre esta misma idea. Pero, a la verdad, nosotros no hemos logrado ver cuál sea la utilidad de dicho capítulo, ni en qué Santo Tomás dependa de San Bernardo. No es raro tampoco encontrar doctrinas expuestas oscuramente o con fórmulas rebuscadas, que no son las más aptas para traducir el lenguaje siempre sencillo de Santo Tomás. Acaso el reparo más serio consiste en que más de una vez asoman ideas, que mejor estarían ya enterradas para siempre.

Al lado de estos inconvenientes pueden encontrarse algunas cosas interesantes, como la idea, bastante repetida, de la originalidad de Santo Tomás frente a Aristóteles; el sentido que tiene la apropiación de la doctrina de

Santo Tomás por la Iglesia, etc. Pero creemos que todo esto no llega a compensar los puntos flacos.

FR. A. BANDERA, O. P.

SAN AGUSTIN, Obras. T. X.: *Homilías*. Pgs. XXXVI-943. Ptas. 70.—T. XI: *Cartas*. Pgs. VII-1100. Ptas. 70. La Editorial Católica (BAC), Madrid.

El primero de los dos volúmenes contiene una selección de homilías, preparada por el P. Amador del Fueyo, O. S. A., y viene a ser una continuación del t. VII, que se publicó con el título de *Sermones*. En una breve introducción se da noticia del ambiente en que fueron pronunciadas las homilías, de la técnica general seguida por San Agustín en su elaboración, del público a que se dirigían y de las dificultades contra las que hubo de luchar el Santo. Las homilías están ordenadas según los textos evangélicos, que en ellas se exponen, no según la numeración corriente. Al fin del volumen se añade un breve índice alfabético de materias de los tomos VII y X.

El tomo XI comprende una selección de cartas, preparada por el P. Lope Cilleruelo, O. S. A., continuación de las publicadas en el tomo VIII. Notas complementarias colocadas al fin del volumen aclaran los hechos a que se refieren las cartas.

Creemos que es innecesario recomendar estas obras, cuyo autor es muy superior a todos cuantos elogios se puedan hacer de él. El lector de cualquier condición que sea puede encontrar en estos escritos mucho que admirar y de que aprovecharse: elegancia de expresión, finura de sentimientos, sublimidad de ideas, erudición vastísima, fuerza de razonamiento, todo se encuentra aquí en gran proporción.

Creemos que es de especial interés para el teólogo el tomo XI, que contiene numerosísimas cartas sobre la controversia pelagiana.

P.

GUALTERI CANCELLARII et BARTHOLOMAEI DE BONONIA, O. F. M.: *Quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae*. Ed. secunda aucta et emendata quam curavit H. WEISWEILER, S. I. Pgs. 85. Münster (Westf.), Aschendorff. DM. 2,75.

Estas *Quaestiones* habían sido ya editadas por el P. Deneffe, S. I., pero, agotada la edición y aumentando el interés por los temas marianos, el P. Weisweiler ha tenido el buen acierto de reeditarlas, teniendo en cuenta los adelantos histórico-críticos de los últimos años.

Las *Quaestiones* tienen el gran interés de ser las primeras que en la edad de oro de la Escolástica tratan el tema de una manera sistemática, con tendencia, sobre todo en Bartolomé de Bolonia, a independizarse del Ps. Agustín.

M.

La Palabra de Cristo. Repertorio orgánico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas. Elaborado bajo la dirección de Mons. Herrera, Obispo de Málaga. Tomo I. Un vol. de LXXII-932 páginas. B. A. C., Madrid, 1953.

Saludamos con todo respeto la aparición de esta magnífica obra. Monseñor Herrera, secundado por un grupo selectísimo de colaboradores, se propone con ella cooperar al movimiento de restauración de la oratoria sagrada, iniciado por los Pontífices, llenándola de savia escriturística, patrística y teológica. Es un hecho tristísimo—del que todavía estamos sufriendo las consecuencias—que la oratoria sagrada de los últimos tiempos había descendido terriblemente de nivel, desdeñando las fuentes tradicionales—Escritura, Santos Padres, Teología—que alimentaron sólidamente en las épocas de esplendor la piedad del pueblo fiel, para beber su inspiración en las aguas turbias de una filosofía y literatura decadente y anticristiana que deslumbraba de momento con sus luces de bengala a los infelices que tenían la desgracia de escuchar la perorata con la imaginación halagada, el corazón frío y la inteligencia completamente ayuna de los grandes misterios de nuestra vida sobrenatural.

A remediar estos desmanes viene muy oportunamente esta espléndida colección—constará de nueve tomos—en la que todo es grano limpio y oro de ley. Sus ocho secciones: textos sagrados, comentarios generales, Santos Padres, teólogos, autores varios, textos pontificios, miscelánea histórica y literaria y guiones homiléticos, proporcionan abundantísimo material para confeccionar las homilías, dejando a salvo la iniciativa y el estilo personal de cada uno.

De desear es que aparezcan cuanto antes los restantes tomos que constituirán, todos juntos, una magnífica biblioteca de predicación difícilmente comparable a ninguna de las colecciones actualmente existentes.

A. R. M.

Dr. Francisco Trochu, Pbro. *Vida del Cura de Ars.* Tercera edición española, 700 págs. Editorial Litúrgica Española, S. A. Barcelona.

La obra del Cura de Ars es una vida de gran interés en la espiritualidad. Precisamente porque su vida es la vida sencilla de un cura de aldea que, en el cumplimiento celoso de sus mínimas obligaciones parroquiales, llega a las cumbres de la santidad. Es el cumplimiento de la voluntad de Dios celosamente hasta en lo mínimo. No es que falte en esta vida prodigiosa la acción de Dios en forma extraordinaria, carismática, pero lo que se destaca en ella es su absoluta fidelidad a Dios en su deber y en su entrega total a Jesucristo.

La vida del Cura de Ars que hoy presenta la Editorial Litúrgica Española es ya la tercera edición española de la obra del Dr. F. Trochu. Es un modelo de biografía. Todas sus afirmaciones van respaldadas por

las citas que garantizan su autenticidad; son las fuentes de testigos presenciales, cartas, los diversos procesos canónicos para su elevación a los altares. No obstante el absoluto rigor científico con que está tratada, resulta de una amenidad y de un interés excepcionales. No solamente la recomendamos como biografía ideal, acaso la mejor que haya sobre el santo Cura de Ars, sino que puede presentarse como modelo de lo que debe ser una hagiografía.

G.

La doctrina monástica de S. Gregorio Magno y la "Régula Monachorum", por Dom Olegario M.ª Porcel, O. S. B. The Catholic University of America Press. Washington, D. C. 1951. P. $ 2,50.

Se trata de una tesis doctoral presentada por P. Porcel en la Universidad Católica de Washington, para obtener el grado de doctor en Teología.

El personaje, objeto de este estudio, el gran Papa, a quien la Historia ha dado el título de Magno, no puede ser más simpático. El tema lo es mucho también para un monje de San Benito, que se complace en mostrar en las obras del Abad y del Pontífice el eco de la Santa Regla. Cuanto al modo de tratar el tema nos parece exhaustivo. Una primera parte tiene por objeto la vida monástica de San Gregorio. En la segunda estudia la doctrina monástica del monje y Abad elevado a la Sede de San Pedro: la soledad y el silencio, la pobreza y la castidad, la mortificación, la obediencia y la humildad, el Abad, la oración, la lección divina y el trabajo. Todos estos puntos, estudiados con todo detalle a la luz de los textos, nos llevan a la conclusión estudiada en la tercera parte, la dependencia entre San Gregorio y la «Regula Monachorum». Prescindiendo del aspecto histórico, que al autor interesa, los lectores de su tesis podrán recoger algo, tal vez, para ellos más interesante, que es la doctrina del gran Doctor de la Iglesia sobre la vida religiosa.

Fr. A. C.

Luigi Stefanini: *Itinéraires métaphysiques*. Introduction et traduction par J. Chaix-Ruy. Aubier, Editione Montaigne, 121 págs. París, 1952.

Contiene este libro cuatro ensayos sobre temas diferentes, pero que convergen todos al mismo fin: la trascendencia. La figura de L. Stefanini se destaca con netos caracteres en el campo de la filosofía italiana. Su personalismo espiritualista se dibuja con fisonomía propia, aspirando a la superación completa del idealismo, y recogiendo elementos aprovechables del movimiento existencialista, siempre dentro de un claro criterio católico. Es lo que se manifiesta en este pequeño libro, que, no obstante su parvedad, ofrece muy jugosas observaciones personales.

Los «Itinerarios metafísicos» son cuatro: *Metafísica del Arte, Metafísica de la Forma, Metafísica de la Verdad,* y *Metafísica de la Persona.* Nosotros no podemos menos de preguntar si todas esas cosas entran en realidad dentro del campo de la Metafísica. En los últimos años estamos presenciando una ampliación tan grande del objeto de la Metafísica, que tal vez podamos preguntarnos no se qué es lo que entra dentro de ella, sino qué es lo que queda fuera.

Cuando creíamos superados los conceptos cartesianos, wolffiano y kantiano de la Metafísica, que incluían en ella toda la Filosofía, sólo tenemos que recordar que en poco tiempo hemos oído hablar de *Metafísica del ser parcial* (Ottaviano), del *Pentateuco y la Metafísica* (G. Perrati), de *Metafísica del hombre* (Merleau Ponty), de *Metafísica del Trabajo* (R. Ruyer), de *Metafísica de la Pedagogía,* de *Antropología metafísica* (Roig Gironella), de *Psicología metafísica* (Willvoll), de *Metafísica de la frivolidad* (Zubiri), de *Metafísica y marxismo* (G. de Castellana), del *Aspecto metafísico de la guerra y de la paz* (H. Serouya), del *Bien como fundamento metafísico del derecho y de la moral* (A. Willeman), de la *Intuición poética, metafísica y mística* (P. Durao), etc., etc. A este paso no perdemos la esperanza de que alguien llegue a tratar de la Metafísica del Fútbol, o de la Metafísica de la Tauromaquia. A nosotros al menos, ciertas expresiones de ésas nos suenan algo así como hablar de aviones subterráneos o de submarinos volantes.

Después de veintitantos siglos que anda por el mundo esa palabra, ya pareće tiempo de que los filósofos se pongan de acuerdo para saber exactamente qué es lo que con ella se trata de significar.

G. F.

J. C. Lannoy: *Nietzsche,* ou l'histoire d'un égocentrisme athée. 400 págs. Desclée De Brouwer, París, 1952.

En pocos autores hay una compenetración tan estrecha entre su vida y sus escritos como en Nietzsche. Casi puede decirse que los segundos tienen un valor preferentemente autobiográfico. Un orgullo exacerbado, un egocentrismo morboso, unidos a un odio satánico a todo lo divino y en especial al cristianismo, son los rasgos más expresivos de la personalidad de Nietzsche. Es interesantísimo el proceso seguido por J. C. Lannoy, apoyándose en los datos de la vida del escritor, para ir marcando las etapas de su desarrollo intelectual y moral. Nada mejor para proyectar una luz clarísima sobre el sentido de las obras que van saliendo de su pluma. Con fina penetración describe su compleja psicología, utilizando para ello cartas de Nietzsche y testimonios de sus contemporáneos, haciéndola ver reflejada en su producción literaria. Cada etapa de desarrollo de pensamiento va seguida de una conclusión, y al final una síntesis general resume los puntos más fundamentales de una mentalidad que no llegó a cuajar en un sistema propiamente dicho.

Una bien ordenada indicación de fuentes bibliográficas completa este estudio, notable por su claridad y objetividad.

S. P.

A. DE WAELHENS: *La Filosofía de Martín Heidegger* (2.ª edición). Traducción de Ramón Ceñal, S. J., C. S. I. C., Madrid, 1952.

Conocen ya los lectores de «La Ciencia Tomista» el contenido de esta obra del Profesor de la Universidad Católica de Lovaina, Dr. A. De Waelhens ,que es justamente tenida por una de las mejores exposiciones del pensamiento de Heidegger desde el punto de vista de la filosofía Escolástica. La presente traducción española de la segunda edición francesa es una reimpresión anastática de la traducción de 1945, justificando muy bien el traductor el haber hecho semejante reimpresión. Tiene, sin embargo, la traducción dos grandes ventajas que la hacen insustituíble por la primera traducción. Una de estas ventajas es el extenso Boletín Bibliográfico del autor sobre el pensamiento de Heidegger, completado por el traductor en lo referente a obras en castellano y a las apariciones posteriores a 1945. La otra gran ventaja es la amplia Nota preliminar de unas 80 páginas, en que el P. Ceñal, con gran competencia y claridad, expone el pensamiento de Heidegger a través de los escritos de éste en el último decenio, escritos que no pudo conocer el Dr. Waelhens al redactar su segunda edición de la obra en 1945.

A través de esta obra en su conjunto, algo se va corriendo el velo del misterio y de la crisis de abatimiento y cansancio heideggerianos de que nos habla Eugen Fink, tal vez el más profundo intérprete del pensamiento de Heidegger. A nuestro modo de ver, el mérito de la obra del Dr. Waelhens, aparte de ser, como hemos dicho, la expresión más completa y mejor adaptada a las inteligencias de tipo escolástico, consiste en hacer resaltar el grave error de presentar comúnmente a Heidegger como un filósofo *exclusivamente* existentivo, al estilo de Jaspers, con lo cual se han falseado las intenciones de Heidegger y tal vez la misma realidad de su pensamiento. Respecto de Heidegger y de su sistema o pensamiento filosófico se ha dado cuerpo y curso con semejante interpretación a un conjunto de pensar filosófico cuya paternidad se ha atribuído universalmente a Heidegger, cuando todo este conglomerado es tal vez radicalmente opuesto a las intenciones y al pensamiento del propio Heidegger. Esperemos la hora, quizás no lejana, en que el interesado abandone sus reticencias.

Suponemos que Heidegger habrá visto con agrado en esta traducción francesa de su pensamiento un caso feliz de la «transformación fecunda inherente a toda traducción que trasplanta una obra original al espíritu de otra lengua haciendo aparecer bajo nueva luz la posición fundamental de la cuestión (Heidegger, «Qu'est-ce que la métaphysique?», trad. francesa de H. Curbin, prl. p. 8).

La actualidad de esta obra, la competencia del traductor y la presentación tipográfica a cargo del C. S. I. C., son una garantía de la misma.

J. VALBUENA, O. P.

OCTAVIO NICOLAS DERISI: *La persona, su esencia, su vida y su mundo.* Universidad Nacional de La Plata, 1950. 394 págs.

Siendo la persona lo «más perfecto en el género de la sustancia», su especulación entra de lleno en el campo filosófico. Derisi ha abordado el tema de la persona en sus múltiples facetas.

Ocho capítulos comprende la hermosa obra del filósofo argentino. Después de describir la persona en sus múltiples manifestaciones y penetrar, con la ontología de persona, en su entraña más profunda, su subsistencia espiritual, Derisi estudia la vida de la persona, analizando magistralmente sus dos facultades espirituales, el entendimiento y la voluntad, por las que el ser personal se abre principalmente a su mundo peculiar.

Magníficos los capítulos cuarto y quinto, en los que se estudian las infinitas aberturas de la persona, por las cuales se van llenando sus posibilidades hasta la posesión intencional del Ser, Bondad y Belleza subsistentes. Precisamente la persona humana llega a demostrar la existencia de esas perfecciones subsistentes y además personalizadas en el Acto Puro, a través de la trascendencia inserta en los seres dados en el área del objeto formal propio de la inteligencia humana. La verdadera tragedia del hombre consiste en el poder que tiene, por su libertad, de perder esa Verdad y esa Bondad y Belleza, así como su plenitud reside en la posesión de ellas. Dios, pues, aparece así como la plenitud espléndida de la persona humana.

La soledad ontológica de la persona humana está, en cierto modo, compensada con la comunicación social, exigencia natural de la misma persona. Ella es el único ser capaz de verdadera sociedad. La sociedad está exigida por la indigencia del hombre en cuanto individuo y por su sobreabundancia en cuanto persona. Derisi está también de acuerdo con Maritain en su concepción de la persona frente al individuo, que si no son dos partes reales, sino dos formalidades de un mismo ser, polarizan sin embargo su vida y cada uno pugna por dominar al otro. Por ello, admite también Derisi que el hombre como individuo se ordena a la sociedad y a su bien común, como la parte al todo; con lo cual alcanza su fin personal, trascendente a la misma sociedad. No obstante, Derisi quiere establecer un puente entre personalistas y los partidarios del bien común y trata de demostrar que no son dos posiciones contrapuestas, sino más bien complementarias, «apuntando ambas a una verdad total desde ángulos distintos». «En un orden absoluto e integrador de todos los aspectos del problema, la persona, pues, construye y se somete a la sociedad como miembro individual de la misma; pero para que, a su vez y en definitiva, la sociedad se le someta y la sirva con el bien común en orden a la consecución de su propio y definitivo bien personal, que está por encima del bien común, como la persona misma en cuanto persona u ordenada a este fin, está sobre la sociedad» (pág. 314). A pesar de estas distinciones, juzgamos que Derisi no ha superado las posiciones de Maritain.

El libro se encierra con un interesante capítulo sobre el humanismo personalista, que ha de fundamentarse en una verdadera antropología y teología humanas. Por ello, el verdadero humanismo tiene que contar con

el ser del hombre, que es espíritu encarnado, cuyo último fin es Dios, Verdad, Bondad y Belleza infinitas. El humanisto auténtico, integrado por el cultivo de las ciencias y de la filosofía, la moral, el arte y la técnica, culmina en la religión. Un humanismo ateo es la negación del verdadero humanismo. «La marcha de la plenitud óntica—y divina en la actual providencia sobrenatural cristiana—por los caminos de la trascendencia de la verdad, del bien y de la belleza, constituye la obra del más auténtico humanismo. El verdadero humanismo no es sino un armónico desarrollo de todo el hombre hacia su plenitud específica espiritual, sólo encontrable por esa triple vía de la contemplación, del amor y goce en la posesión del *ser*, como verdad, bondad y belleza» (pág. 209).

Más allá de la filosofía de la persona se abren las perspectivas de la fe, según la cual el hombre es Dios, Persona Divina. Y por participación de sus méritos el hombre llega a hacerse—por gracia—hijo de Dios.

Hermoso el libro de Derisi, que no dudamos está contribuyendo a la difusión de la doctrina de Santo Tomás sobre un tema tan interesante y tan actual, cual es el de la persona.

Fr. Alejandro del Cura, O. P.

Michele-F. Sciacca: *L'existence de Dieu*. Traduction de Régis Jolivet. Préface de Louis Lavelle. Aubier, Editions Montaigne. París.

Miguel Federico Sciacca es hoy uno de los más ilustres representantes de la filosofía católica seglar. Pertenece Sciacca a la corriente del espiritualismo cristiano y reconoce como maestros a San Agustín, Pascal, Rosmini y Blondel, sin olvidarse de Platón y de Gentile. Sin embargo, Sciacca tiene personalidad propia dentro de esa corriente espiritualista y él mismo prefiere para su pensamiento filosófico el nombre de idealismo objetivo. Con ello pretende superar el idealismo de su maestro Gentile, puesto que entonces su sistema viene a identificarse con un realismo integral. «Nosotros creemos que no hay ser para la inteligencia humana sin la inteligencia o idea del ser y, por consiguiente, sin idealismo; pero la idea del ser no existe porque el pensamiento la piense, sino que el pensamiento piensa, porque se le da la idea del ser, y entonces es idealismo objetivo; pero si la idea es dada al pensamiento como principio de todá verdad, le es dada por el Ser real absoluto y entonces es idealismo trascendente o teísta, que es realismo integral». Sciacca aparece fiel discípulo de Rosmini en su concepción noética, al rechazar la abstracción como vía legítima de conocimiento intelectivo, o de la formación de la idea del ser. Distingue idea y concepto, objeto de la inteligencia y de la razón respectivamente, que también son distintas facultades. Por la inteligencia *sabemos*, por la razón *conocemos*. Saber es intuir, conocer es juzgar. Intuímos el ser en su idea como presupuesto necesario para todo conocer; sin la idea del ser no se pueden tener conceptos de los seres, para cuya formación es necesaria y válida la abstracción. Pero la idea del ser no puede venir de la

experiencia, es innata. Platón, el Filósofo de la Idea, es la filosofía; Aristóteles, el Filósofo de la Razón, es la ciencia. Y a Platón corrigió Rosmini, en quien la idea del ser se identifica con la idea de verdad, bondad y belleza, que son lo idea misma del ser como forma de la inteligencia, de la voluntad y del sentir. Son una sola idea, la del ser.

Con esta visión previa de la concepción filosófica de Sciacca, podemos ya preveer la orientación de su libro sobre la existencia de Dios.

Está formada esta obra del gran filósofo italiano por una serie de artículos publicados en la revista *Giornale de Metafísica,* por él fundada y dirigida.

La introducción es un estudio profundo sobre la existencia y los problemas que suscita. Ante todo el existencialismo es una revolución, precisamente porque es una posición de pensamiento. Como revolución el existencialismo dice *no* al conocimiento ilimitado, a la razón omnisciente, a la racionalidad pura, a la especulación, a la esencia. Se trata de cambiar el centro de la filosofía de la razón a la existencia; mejor, al existente concreto, que pide cuentas a la razón.

Pero la revolución existencialista, dice Sciacca, no es completa, porque al pronunciar su *sí* de positividad constructiva, frente al *no* destructor de los valores del pensamiento, se convierte a su vez en parcial determinación del existente. Lo que existe, el existente—dice citando a Santo Tomás y Gilson—no es la existencia, sino un compuesto de dos notas: *Lo que,* es decir, la esencia, lo que da la consistencia, y el *existir,* que hace que un ente exista.

Sin embargo no nos parece del todo exacto y menos tomista la separación radical que establece Sciacca entre la *ontología* y la *eidética* del ser. La ontología, según el filósofo italiano, no puede prescindir de la existencia en el ser; se carga el acento sobre la existencia; en cambio la eidética se fija en la esencia del ser, haciendo abstracción del acto existencial y considera al ser en cuanto ser y sus propiedades en cuanto ser. ¿Será posible, preguntamos nosotros, que una eidética sea exacta y ajustada a la realidad si de *lo que es,* sólo conoce *lo que* y no habla del *es*? Gilson ha llamado poderosamente la atención sobre ese gran peligro, que constantemente acecha a la inteligencia humana, naturalmente inclinada hacia la esencia. Por eso a lo largo de la historia el péndulo de la filosofía ha oscilado, en movimientos extremos, entre la esencia—filosofías esencialistas—y la existencia—filosofías existencialistas—. El ente, que es esencia y existencia en mutua relación trascendental, no tolera una eidética esencialista que sólo tratara de la esencia y no de la existencia. Y tampoco es exacta la expresión de que la existencia es inobjetivable y, por lo tanto, incognoscible. Maritain y Gilson usan esa frase. Pero para ellos la existencia es un sobreinteligible, del cual participan la inteligibilidad las cosas que son. Lo que sucede es que, supuesta la condición de nuestro entendimiento encarnado, la existencia viene dada en el conocimiento del ente como concreto real de esencia y existencia. Por ello la existencia concreta del existente *hic et nunc* es condición necesaria para el primer encuentro del ser con nuestro conocimiento humano, que depende objetivamente del sen-

tido. Y en el tercer grado de la abstracción formal del entendimiento el ente se patentiza a la inteligencia en su constitutiva y pura intimidad de esencia trascendentalmente referida al existir. Una teoría del conocimiento, como la tomista, no marca tan fuertemente la oposición entre objeto—verdad—y sujeto—existente—. Es seguramente más moderna la ruptura entre el objeto, fruto del pensamiento y única inteligibilidad y sujeto existente, que queda fuera del conocimiento.

Después de esta larga y densa introducción, que se termina con una certera crítica del existencialismo, Sciacca se adentra en el tema concreto de su libro.

De Dios; comienza afirmando, no tenemos un conocimiento inmediato. Todo ontologismo—¿también el de Rosini?—empieza con un falso supuesto. Es, pues, necesario demostrar la existencia de Dios. Empieza tomando como «hipótesis» esa existencia. Con ello, le asaltan en seguida dos problemas previos: ¿Qué se entiende por Dios? ¿Es racional la hipótesis de Dios?

El problema de Dios tiene unos «datos reales»: el hecho de mi estar en el mundo con todas sus derivaciones: contingencia y temporalidad, mi ser consciente, pensante, voluntario. ¿De dónde viene, cuál es el principio de todo esto? Si yo no soy el principio de mi existir, ni de lo que en mí se da, ¿puedo formular, sin más, la hipótesis de la existencia de un Ser o Principio Inteligente trascendente, existente por sí, principio absoluto de todas las cosas, gobernador y providente de todo lo que es?

Después de determinar las condiciones subjetivas, psicológicas, morales, de docilidad, libertad, etc., y notar que todo el hombre debe engolfarse en la especulación de Dios no sólo con su razón e inteligencia, mas también con su afectividad y sensibilidad, hasta sirviéndose de la ascesis, Sciacca se centra en la interioridad del hombre, en donde él encuentra el argumento apodíctico para la prueba de Dios: la realidad espiritual del hombre. Y elige el hombre porque, aceptado como punto de partida lo real contingente, finito y móvil, es conveniente y «necesario» comenzar por la parte de lo real, que posee mayor riqueza y complejidad de contenido y que no es una parte más del universo, sino su centro y su síntesis. Y esto es el hombre, no como organismo vivo, sino como vida espiritual (pág. 72). Porque la hipótesis de Dios no nace de un dato contingente como tal, sino de la conciencia o del sentimiento de la contingencia de los datos finitos, no del *hecho,* sino de la *conciencia* del hecho. Por consiguiente, concluye Sciacca, «la experiencia que el hombre tiene de sí mismo como ser inteligente, hace que la vía que va del hombre a Dios sea la más directa, la más eficaz y la más segura, mientras que la que parte de las cosas es indirecta y no interviene más que en un segundo lugar» (pág. 76).

Dando un paso más, el profesor de Génova, con una teoría inaceptable sobre el conocimiento como aplicación de normas a los hechos, afirma que la hipótesis de Dios se pone para encontrar «confirmación racional de lo que se cree por la fe» (pág. 77).

Entonces el problema de Dios se traduce por el problema del fundamento metafísico de «las verdades fundamentales y primarias, sin las cuales no habría discurso ni demostración».

Esas verdades ¿son producto del espíritu y puestas por él, o son solamente «presentes» al espíritu y «descubiertas» por él? Pero el espíritu humano mudable y contingente no puede dar garantía de la universalidad, inmutabilidad y necesidad de esas verdades. Somos más bien «portadores» de la verdad. La hipótesis de Dios surge así al preguntar por el origen de esas verdades.

Con esto ya tenemos bastante para concluir la existencia de Dios, como ser necesario e incausado, que causa el entendimiento contingente, como espíritu subsistente, causa de la verdad. Y como la verdad no puede estar más que en una inteligencia, ese espíritu subsistente es inteligencia pura, eterna e inmutable, es la misma verdad.

Cabría la dificultad de que esas verdades fueran abstraídas de las cosas. Pero Sciacca rechaza la mera suposición, ya que las cosas son particulares y contingentes.

Sólo Dios, que es espíritu y persona, distinto del mundo, puede producir esas verdades en el entendimiento humano.

Seguramente que Sciacca, llevado de su entusiasmo agustiniano y rosminiano, no ha meditado con su profundidad habitual en el carácter o signo de la eternidad, necesidad y universalidad de la verdad en la mente humana. Hubiera visto entonces que la abstracción aristotélico-tomista da perfecta razón de esas propiedades de la verdad sin necesidad de acudir a un argumento de tinte ontologista. No negamos que la verdad nos lleva a Dios; pero es la verdad ontológica identificada con los seres y realizada según la jerarquía de los mismos seres.

Sciacca insiste, bajo otro aspecto, en el argumento de la verdad. Ahora son los principios morales, que son otras tantas verdades eternas, necesarias e inmutables.

Situado en la línea agustiniana no podía menos de admitir la validez del argumento fundado en el deseo innato de la felicidad, que supone un bien infinito. Se alista también entre los seguidores del argumento de San Anselmo, «colorado» por Sciacca con su teoría noética.

Pero donde está francamente desacertado es en la crítica que hace del argumento tradicional basado en la causalidad y que él llama cosmológico. Para Sciacca el principio de causalidad no tiene valor metafísico y sirve únicamente para regular los fenómenos, sin aplicación más allá del campo fenoménico. Y concediendo mucho, llega a decir que, a lo más, terminaría ese argumento en la existencia de una causa incausada, un acto puro, una sustancia increada y única; pero no en un espíritu, ni en una persona, que se ocupa del hombre y del mundo. Es decir, que después de veinticuatro siglos no habríamos superado el plano aristotélico. Sin embargo, admite Sciacca las «pruebas cosmológicas» si se las relaciona con la prueba «por la verdad», de la cual depende su validez. Con perdón del gran filósofo italiano, nuestro parecer es justamente lo contrario.

A pesar de nuestra disconformidad radical con el profesor Sciacca, no dejamos de reconocer los méritos relevantes de su obra, escrita con verdadero espíritu filosófico.

La obra, traducida por Régis Jolivet, está presentada al público francés por Louis Lavelle.

Fr. Alejandro del Cura, O. P.

Between Community and Society, by Thomas Gilby. Longmans, Green and Company; London, 1953.

El subtítulo de este libro, «Una Filosofía y Teología del Estado», sugiere bien a las claras el carácter y contenido del mismo. Se trata de un amplio estudio filosófico-teológico de la autoridad y de la sociedad humanas en sus diversas formas y fases históricas desde el punto de vista cristiano, pero en un lenguaje inteligible y aceptable para aquellos que no piensan en católico. El estudio se hace a base de Santo Tomás, principalmente en la Suma Teológica. El autor se lamenta de que comúnmente hoy se trate de exponer el pensamiento de Santo Tomás sin tener en cuenta las circunstancias históricas y literarias en que el Santo le plasmó en su obra y sin tratar de adaptarle a la mentalidad contemporánea, con lo cual resulta demasiado supratemporal y supraesencial y poco práctico dicho pensamiento. Por lo que se refiere a la formación de la filosofía política de la Edad Media, el autor de este libro hace especial hincapié en los cuatro factores que principalmente influyeron en ella. Estos factores son: los teólogos que continuaron la concepción agustiniana de la Ley Eterna y desenvolvieron su doctrina sobre la Ley Natural; los juristas eclesiásticos y laicos que, dominando la revivida legislación romana, dejaron de ser sus simples comentadores y se esforzaron en adaptarla como un instrumento actual de gobierno; las corrientes feudal, vernacular y romántica a través de la cultura medieval; y, como más importante, la restaurada y cristianizada filosofía aristotélica retransmitida a través de los árabes y judíos, hasta la Edad Media. El libro se hace particularmente interesante para todos por el esfuerzo de su autor en adaptar el pensamiento cristiano medieval a nuestra época y sobre todo a la mentalidad no católica.

J. V.

"El Cardenal Mercier o la Conciencia Occidental", por Jesus Guisa y Azevedo. Editorial Polis, Méjico.

Es un libro lleno de interés desde el principio al fin; el autor, por otra parte muy conocido en todo Méjico como una regia personalidad tomista y escritor ágil y profundo, nos regala, dando de lado lo que es de pura erudición, con un ensayo vigoroso acerca de la significación del Cardenal Mercier.

Nació este libro de una conferencia sustentada en la Universidad de Méjico, en ocasión solemnísima conmemorativa del Centenario del Cardenal Mercier. Allí estaban representadas todas las corrientes filosóficas, gubernamentales y eclesiásticas, como en unánime reconocimiento la filosofía «Perennis», y el tomismo en el más insigne de sus renovadores modernos.

Comienza el libro desimplicando los oficios propios de la filosofía y establece uno, dándole un giro de cálida modernidad como el más significativo de la filosofía «Perennis» del tomismo y del Cardenal Mercier: la misión integradora del hombre. La historia y el hombre individual deben obedecer a una fuerza ordenatriz de todos sus valores supeditando unos a otros para realizar la unidad íntima exigida por el constitutivo del hombre que marcha hacia Dios. El Cardenal Mercier fué un conocedor y un amador de su tiempo, afianzó su raíz y nervio filosófico en lo que tiene de más auténtico y tradicional el Occidente, desde el genio griego hasta el nacimiento de las naciones de hoy: la filosofía «Perennis». Guisa y Azebedo va presentándonos, con claridad y bello sentido de exposición, las tesis más fundamentales de la filosofía tomista hasta llegar metafísicamente a la situación ética del hombre donde se debe realizar la rectificación de este mundo ambiente que nos rodea, sofocado por las ideas subversivas de filosofías parásitas. Aquí, en esta rectificación a que está llamado todo tomista por vocación impreterible y de seria responsabilidad, nos da la concepción de Mercier sobre el tomismo: como asimilación viviente y progresiva de la verdad. No eclecticismo ni yuxtaposiciones, sino desde un armazón inconmovible, asimilación de lo nuevo. Sentido de progreso y amplitud en todos los horizontes de la verdad.

Tres son las herencias de Mercier: Su ideología o la conciencia occidental. Su acción apostólica en la creación del Instituto de filosofía de Lovaina, benemérito de la Iglesia; en la dirección espiritual de su pueblo y de la Iglesia Belga; en su caridad y ansias de unión entre la iglesia protestante y la católica. Y en su propia unidad individual, armónica, rica, intensamente espiritual del hombre que fué Mercier.

La edición del libro, por otra parte, es magnífica, hecha por la Editorial Polis, editora de libros de raigambre intelectual.

M. D.

Algunos aspectos de Escola Nova. Edición del autor. «Livraria Simões Lopes», de MANUEL BARREIRA. R. do Almada, 119, Porto.

En esta obra D. Julio Ribeiro nos presenta de una manera atrayente y clara una de las virtualidades del principio de individuación tomista, virtualidad ésta que se concretiza en una multitud de aplicaciones en el campo pedagógico.

Dentro de una ortodoxia tomista hace unas deducciones del principio fundamental de esta obra y que están totalmente de acuerdo con lo alcanzado por la experiencia. Usando así el método deductivo-inductivo, nos conduce a unas consideraciones de extraordinaria fecundidad.

Partiendo de esa consideración general, nos habla del desarrollo armónico que debe tener la personalidad humana, y la manera de conseguir ese desarrollo con una formación completa, fundamentada en las relaciones y subordinaciones de todas nuestras facultades y en el debido orden de valores morales y psíquicos.

Hablando de la personalidad humana, nos la pone muy equilibradamente, haciéndonos notar el límite del uso de esa misma personalidad y el límite de toda autoridad sobre ella.

Es particularmente interesante el capítulo que dedica a la ciencia del saber esperar, pues sin duda la mayoría de los desórdenes que notamos en el desarrollo de la personalidad, son provocados por no saber esperar. Igualmente interesante el capítulo que trata del castigo como medio de formación, que juntamente con sus principios higiénicos son muy dignos de notarse.

En la última parte intitulada «De los pequeños pormenores» debería ser un poco más extenso, sin miedo a que la obra se tornara pesada, pues son puntos de mucho interés.

Quizá tenga algunos defectos que apuntar y defectos solamente. El primero es que habla muy frecuentemente de cuestiones y principios de Filosofía que requieren cierta preparación, olvidándose el autor que escribe especialmente para pedagogos y que éstos, la mayoría de las veces, cuentan con una escasa preparación filosófica. Otro defecto a notar es la demasiada violencia con que habla contra el gregarismo. Pasa de la alabanza extrema de la propia individualidad, al ataque extremo de las grandes comunidades.

El último defecto, y tal vez el más importante, es que hace en esta obra una propaganda política que nada tiene que ver con la Pedagogía, o si lo tiene, es de una manera muy remota.

De una manera general toda la obra está fundamentada en sanos principios teológicos y filosóficos, y sus conclusiones son actualísimas y de un gran alcance. Este libro es una muestra de las profundas aplicaciones que tiene la Metafísica, particularmente la tomista, en la vida práctica del hombre.

Merecería, sin duda, esta obra su traducción al castellano, pues creo que tendría una rápida difusión y podría hacer un gran bien en «la educación» de los educadores y educandos de nuestros días, que tan necesitados están de obras fundamentales como ésta.

A. S.

Fr. Juan B. Herrada Armijo, Mercedario: *El voto de redención en la Orden de la Merced.* VII × 158 págs., en 8.°. Imprenta «El Imparcial», Santiago de Chile. 1951.

Conforme advierte el autor, en el Prefacio, este estudio ha sido presentado como tesis doctoral en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Santiago de Chile.

Para confeccionarlo tuvo en cuenta principalmente las obras de sus hermanos de hábito sobre la historia de la Merced y sobre la naturaleza del voto de redención, procurando especialmente dos cosas: «1.º Trazar a grandes rasgos la evolución histórica del voto, después de investigar su origen y primeras manifestaciones en el seno de la Merced. 2.º Adentrar en la naturaleza del mismo para ver su alcance teológico, los principales predicados que encierra y las conclusiones de orden jurídico-moral que de él se derivan».

A tal efecto divide su trabajo en dos partes, consagrando la primera a historiar *la existencia del voto*, y la segunda a exponer *su naturaleza*.

Acerca de la existencia examina lo que respecto del mismo dicen las Constituciones antiguas de la Orden y la Bula *"Si iuxta"* de Alejandro IV, y esto, no para ver si existió o no existió en realidad dicho voto desde los primeros tiempos de la Orden, sino más bien para cerciorarnos de la *manera cómo existió* (subraya el autor).

De su investigación infiere que a los principios era emitido implícitamente, y más tarde ya lo fué de una manera explícita.

En la parte segunda, mucho más amplia que la primera, estudia la *noción, naturaleza* y *materia del voto de redención*. Afirma que *no es condicionado*, sino *absoluto* y *solemne*. Examina después el fin del voto, considerado desde el punto de vista de la finalidad de la Orden.

A continuación se extiende acerca de la *obligación y práctica del mismo deducidos de la naturaleza del voto y de la legislación positiva*, y pondera, para terminar, su valor moral, excelencia y utilidad.

Cierra la obra con un cuadro sinóptico de las Redenciones, un índice alfabético, otro onomástico y otro analítico.

Por el resumen que hemos dado puede el lector apreciar que son *muchos* los puntos tocados en esta disertación y, por consiguiente, puede también inferir que en su mayor parte están expuestos someramente, pero siempre con claridad y orden.

FR. S. A.

P. BENITO DE SAN JOSE, C. P.: *Historia de la Provincia Pasionista de la Preciosísima Sangre* (España, Portugal y Bolivia). «Gráficas Ibérica». Madrid, 1952.

Tomo de magnífica presentación, como corresponde a la entidad tipográfica que lo ha editado. Contiene 727 páginas, en sexto, y se halla profusamente ilustrado.

Con la presente obra ha prestado el literato P. Benito un inapreciable servicio a su Instituto religioso. Su nombre queda por siempre vinculado a la Provincia de la Preciosísima Sangre, que corresponde al ámbito geográfico de León (Castilla la Vieja). Inmenso trabajo se ha impuesto el autor al acumular tan ingente número de datos. Para el lector ordinario ha de resultar fatigoso el relato, y prolija y hasta nimia la relación. Para los religiosos pasionistas será de indudable interés. Al fin y a la postre

el mérito de una obra histórica no puede ser ajeno a la documentación. Si los cronistas antiguos hubiesen dado más importancia a los detalles, no lamentaríamos ahora la realidad de vernos privados de pormenores, cuyo esclarecimiento, siempre laborioso, resulta con frecuencia inasequible. El valor, pues, de esta Historia adquirirá inapreciable relieve en el porvenir.

Divide el autor la obra en tres partes. A la primera la integran catorce capítulos. Los tres primeros se dedican, con plausible acierto, a la Congregación Pasionista, en general. El cuarto, a su institución en España. Los siguientes corresponden a la Provincia, que se historía y, finalmente, los tres últimos a los diversos Superiores Provinciales que la han regido. Bastaba con esta primera parte para que el P. Benito hubiese conseguido su intento.

La segunda es la más voluminosa y posiblemente la más atractiva. Consta de 24 capítulos, dedicados a los Conventos y Comunidades. La relación adquiere interés gradualmente, acentuándose éste en los Conventos de Peñafiel, Mieres, Madrid y Portugal, máxime por las vicisitudes del período rojo y la odisea de los religiosos que consiguieron el martirio. En lo concerniente a Bolivia, se enaltece el mérito de los misioneros por su situación anómala. Su gran labor aparece, por lo mismo, más admirable.

La tercera parte tiene mucho de epílogo. De los diez capítulos que la componen, los que verdaderamente impresionan son los dedicados a «Nuestros Mártires». La virtud y el heroismo cristiano siempre emocionan y contagian. Los restantes se dedican a las actividades de los Pasionistas: apostolado, revistas, escritores, asambleas, etc., correspondiendo el último a «Las Religiosas Pasionistas en Madrid».

No sólo resulta grata la lectura de esta documentadísima Historia, sino también provechosa. Noblemente hemos de confesar que hemos tenido que rectificar más de una apreciación. Alabamos la sinceridad que manifiesta el autor al exponer los motivos de la fundación de la Provincia de la Preciosísima Sangre con lo anteriormente manifestado.

Sería de desear que el P. Benito tuviese muchos émulos y seguidores en las Ordenes Religiosas, que consiguieran constituirse en verídicos y documentados historiadores de sus respectivas Provincias. Debo manifestarle que el Presidente de la peregrinación dominicana a Peñafiel, el 1922, fué M. Arellano, a quien cita en una ocasión.

Fr. M. M.ª de los Hoyos, O. P.

Los Cuatro Evangelios. Versión directa del texto original griego. Edición separata de la Biblia Bover-Cantera. Por el P. José M.ª Bover, S. I. Biblioteca de Autores Cristianos. 391 págs. Madrid, 1953.

La BAC ha reducido el formato de sus libros para ofrecernos esta esmerada edición de bolsillo de Los Cuatro Evangelios. Resaltamos este nuevo acierto de la BAC. Seguramente no tardará en agotarse esta edi-

ción, como ha sucedido a la separata de la Biblioteca Nácar-Colunga, que en el mismo formato había hecho de los Evangelios.

El valor acreditativo del texto, la elegancia de la edición y lo módico del precio son garantías suficientes.

J. M. D.

L'année du Seigneur. Par D. AEMILIANA LOEHR, moniale bénédictine de l'Abbaye d'Herstelle. Editions Ch. Beyaert, Bruges. Dos vols. de 464 y 400 págs.

Como su nombre lo indica, se trata de un nuevo *Año Litúrgico* orientado al fomento de la piedad entre los fieles. El tema fundamental, que no se pierde un momento de vista, es el misterio de Cristo a través del año litúrgico. Las fiestas de los santos se excluyen en absoluto, para atenerse exclusivamente al propio del tiempo.

A base de los textos extraídos del Misal se investiga diligentemente el sentido litúrgico de la piedad cristiana tal como nos la va ofreciendo la Santa Iglesia a todo lo largo del año eclesiástico. Formada y educada en un trato incesante con la Sagrada Escritura, los Santos Padres y la Liturgia, la autora de estas páginas nos ofrece una buena parte de sus experiencias contemplativas en torno al misterio de Cristo. El estilo es típicamente místico. Nada de progresión metódica ni de tesis preconcebibles. A veces todo se reduce a breves y sencillas sugerencias; otras veces, el estilo se ensancha y repite con insistencia, como si renaciera de sí mismo, para expansionarse finalmente en la inmensidad de Dios.

Libro de un alma contemplativa y para almas contemplativas. En él encontrarán preciosas orientaciones para comprender y saborear el espíritu de la Liturgia católica en torno al misterio de Cristo.

S. F. C.

P. GUILLOUX: *El alma de San Agustín.* Segunda edición. Págs. 240. Barcelona, Luis Gili.

Esta segunda edición de la obra no está presentada con el esmero que la primera. Pero al fin, esto no es más que una cosa puramente externa. El contenido conserva siempre su actualidad como la persona misma de San Agustín. Estamos acostumbrados a ver en San Agustín al sabio o al gran convertido, que llora amargamente sus pecados; todo esto se hace resaltar en la presente obra, pero sin olvidar otros aspectos de su vida; realmente se nos representa el alma de San Agustín en todas las múltiples manifestaciones de su actividad. De las cinco partes en que se divide la obra, tal vez la más nueva e interesante sea la cuarta, dedicada al «Pastor de Hipona», en la que podemos apreciar las exquisitas delicadezas de San Agustín para con los fieles confiados a sus cuidados, y su extraordinaria sencillez para acomodarse a todas las condiciones.

FR. A. BANDERA, O. P.

La muchacha en la oración. Por D. Emilio Enciso Viana. Ediciones «Studium», Madrid, 1950. Un tomo de 584 págs.

El ilustre autor, que conoce tan a fondo la psicología femenina, acaba de enriquecer su colección de libros dedicados a las jóvenes con este manual de meditaciones escrito expresamente para ellas. La máteria se la proporciona siempre, inagotable, el santo Evangelio. Pero en la manera de exponerlo y de aplicarlo a las necesidades del alma, se tiene presente, en todas sus páginas, la especial idiosincrasia y «manera de ser» de las jóvenes de hoy. Lenguaje claro, bello, juvenil, apostólico, lleno de sugerencias e insinuaciones inesperadas, perfectamente adaptado al alma femenina, en esa edad en que todo son—todavía—ilusiones y esperanzas. He aquí cómo explica en el prólogo la finalidad de esta preciosa obrita: «¡Muchacha! Detente y medita... Vives muy de prisa, corres demasiado y te embarullas con muchas cosas. No tienes tiempo para pensar; y ¡hace tanta falta pensar! La que no piensa, con facilidad resbala y cae. Tu vida se desliza vertiginosa, en constante actividad exterior. Necesitas un contrapeso interior si no quienes perder el equilibrio... Haz diariamente una pequeña parada en tu acelerada carrera. Detente; medita... Toma este libro. Es el fruto de veinticinco años de apostolado sacerdotal».

Muy de veras felicitamos al autor y recomendamos la meditación de estas páginas a todas las jóvenes que deseen vivir seriamente la vida cristiana.

A. R. M.

C. Rodríguez, Pbro.: *El estudio de la Teología entre los seglares cultos*. Un tomo de 580 páginas. Universidad de Oviedo, 1950.

El autor de estas páginas se propone poner de manifiesto la enorme utilidad del estudio de la Teología entre los seglares cultos para resolver con acierto los múltiples problemas que plantean al espíritu del hombre las mismas disciplinas y ciencias profanas que aquellos seglares cultivan. Para el teólogo profesional esto no ofrece la menor duda, con sólo tener en cuenta que la Teología es la Ciencia suprema subalternante, que irradia su luz divina sobre el campo dilatado de todo el conocimiento humano.

Para demostrar su tesis, el autor se propone desarrollar una serie de pruebas—hasta trece, anuncia en este primer tomo—de carácter teológico, filosófico, político-jurídico, social-económico, literario, solidario-científico, pedagógico-docente, moral, deontológico, apologético-proselitista, bíblico, escatológico-salvífico, e histórico. En este primer tomo desarrolla únicamente las cuatro primeras, con extensión muy desigual. Dedica unas pocas páginas a las tres primeras, para consagrar despus la casi totalidad del libro —desde la página 60 hasta el fin—a la cuarta prueba, la de carácter económico-social. En ella hace el autor un estudio teológico muy bello de la llamada «cuestión social» en sus líneas fundamentales.

Al frente del volumen aparece un prólogo laudatorio del Excmo. Señor Don José M.ª Fernández-Ladreda.

De desear es que aparezcan cuanto antes los otros dos tomos que anuncia el autor y que tanto pueden orientar a los seglares cultos, a los que van especialmente dedicados

FR. A. ROYO MARIN, O. P.

•

JACQUES LECLERCQ: *Cristo, su Iglesia y los cristianos.* Ediciones Desclée de Brouwer. Bilbao, 19 por 12'50. 284 págs.

El autor es conocido entre los aficionados a la divulgación teológica, como profesor de la Universidad Católica de Lovaina y como publicista. Este libro que ahora nos presenta, tiene dos partes: una, dedicada al estudio de la vida interna de la Iglesia y de las cuestiones sobrenaturales que con ella se relacionan, y otra, integrada por la exposición de los contactos que la misma Iglesia tiene con el ambiente natural de que está rodeada: civilización, cultura, estados, etc. De la lectura de estas páginas va sacando el lector un mayor conocimiento de la gran Sociedad de los Bautizados al par que mayor amor a ella.

FR. JOSE MANUEL MACIAS, O. P.

•

"El gran escándalo". por HANS WIRTZ.—Un tomo de 264 páginas, 20 × 14 centímetros. Ediciones Studium de Cultura. Madrid-Buenos Aires. Traducido del original alemán por el M. I. Dr. Antonio Sancho, Canónigo Magistral de Mallorca.

«El gran escándalo» es un libro muy hermoso, cuyo contenido sintetiza admirablemente el autor en el preámbulo: «Cristo es el escándalo perenne. Lo fué en su tiempo y lo es hoy. Escándalo para los judíos, para los paganos y... para los cristianos. Los judíos no quisieron a Jesús, antes bien prefirieron a Barrabás. Los paganos siempre atacaron a Cristo con fieras, con sonrisas, con el desprecio. Los cristianos no tenemos tiempo para El: tenemos cosas más importantes que hacer; le crucificamos nuevamente todos los días».

Esto es lo que hace Hanz Wirtz en este libro: demostrar el gran escándalo con que fué siempre recibido el mensaje de Jesús, lo mismo hace veinte siglos que hoy, no ya de los que no creen en su divinidad, sino que —he aquí lo más triste—de los mismos que se dicen suyos, de los cristianos. El autor va siguiendo las huellas de Jesús a través de su vida mortal por medio de capítulos breves y sustanciosos, y cada uno de ellos hace ver cómo los cristianos de hoy rechazamos la doctrina de Cristo como lo hicieron los judíos hace veinte siglos. La hermosa presentación de la obra da realce a su indiscutible valor.

A. P. A.

¡Quiero ver a Dios! y *¡Soy hija de la Iglesia!* Por el P. EUGENIO DEL NIÑO JESUS, C. D. Ediciones El Carmen, Vitoria. Dos tomos de 424 y 494 páginas.

Como el autor advierte en el súbtítulo, se trata de una síntesis de la espiritualidad cristiana a través, principalmente, de «Las Moradas» de Santa Teresa. Acaso se la podría calificar también de «síntesis de la espiritualidad carmelitana», pues casi tanto como a Santa Teresa se citan continuamente a San Juan de la Cruz y a Santa Teresita del Niño Jesús.

La obra se divide en cinco grandes partes. En la primera—que lleva por título «Perspectivas»—se ambienta el conjunto con sendos capítulos sobre el libro de «Las Moradas», la ascesis teresiana, el espíritu teresiano, el papel de la oración, de Jesucristo, la necesidad del propio conocimiento, las perturbaciones diabólicas y el crecimiento espiritual. En la segunda—«Primeras etapas»—se describen los primeros grados de oración y se examinan otros problemas relativos, sobre todo, a las almas principiantes. En la tercera—«Contemplación y vida mística»—se habla de los dones del Espíritu Santo y de varias cuestiones en torno a la contemplación, a la que—según el autor—todos estamos llamados. En la cuarta parte (primera del segundo tomo) se describen los primeros grados de oración contemplativa y se habla largamente de la «noche del sentido» tal como la entiende San Juan de la Cruz. En la quinta y última parte se habla de los favores extraordinarios (gracias gratis dadas), de la «noche del espíritu» y de la unión transformativa o matrimonio espiritual.

Como se ve, la obra es de una amplitud vastísima. La orientación, en general, nos parece acertada; el lenguaje, claro y transparente, aunque un tanto difuso; la presentación material, verdaderamente espléndida. Es un libro que convida a la lectura y no defrauda una vez comenzada. Es notable encontrar en un libro escrito por un carmelita para exponer la espiritualidad carmelitana, la hermosa doctrina del llamamiento universal a la mística. Nos parece, en efecto, que ésa es la mente genuina de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, que estuvo oscurecida en los tres últimos siglos y hoy se abre paso con ímpetu arrollador. No poco ganarán con ello las almas sedientas de Dios, ante las que se abren horizontes infinitos que las invitan a la plena generosidad y entrega total a la acción santificadora del Espíritu Santo.

Una buena obra, en fin, que leerán con gusto y fruición las almas ansiosas de doctrinas sólidas y alentadoras.

S. F. C.

Breve tratado de religión, por JOSE MORTARINO, Pbro. Traducción de la décimotercia edición italiana, por el Rdo. Cipriano Montserrat, Pbro. Sexta edición. 285 páginas. Editorial Luis Gili, editor. Córcega, 415. Barcelona, 1951.

Es dedicado este breve tratado a los jóvenes que poseen ya un primer grado de cultura religiosa. Hoy, en efecto, se encuentra como texto en numerosos centros de la juventud.

La realidad responde en buena parte a la exigencia de la obra, por el gran cúmulo de verdades importantes que enseña a los jóvenes para dar luz a la desnuda afirmación que antes hacían tomada del Catecismo; por las reflexiones sanas que hace, y frecuentemente por el buen sentido y claridad de las exposiciones. Sin embargo, de lo dicho no parece del todo ideal en su género. Esa claridad falta de ordinario cuando ahonda el autor en las razones. Estamos cansados de oír pruebas de la existencia de Dios, por ejemplo, que nos dejan con un *sentimiento vago* de que sí debe existir, pero sin *ver* que existe, es decir, sin ver la concatenación de los argumentos o verdades. De eso adolece algo la obra, indicando rápidamente los argumentos básicos con pasos un tanto desorientados y demasiado largos para la mente del joven, que acaba por *no ver*, y abundando en los «argumentos al corazón», con numerosos ejemplos, anécdotas y dichos, emotivos y amenos.

Aunque con el convencimiento de la importancia de estas deficiencias, creemos muy laudable esta obra por su finalidad y por sus buenas cualidades, unidas a una brevedad y formato que la hacen atractiva y manual.

Fr. Antonio A. Uria, O. P.

Tornero (Jose), O. P.: *Barlovento:* Cruz y Gloria del P. Zapico, O. P. Prólogo de Fr. Alvaro Huerga, O. P. Caracas, 1952.

Hermoso libro de meditación para el aspirante a fraile dominico y misionero. La vida de un fraile en acción, el P. Zapico, mostrando a sus hermanos menores el ayer de aquellas misiones venezolanas—hoy del P. Zapico—para el mañana de otras almas en floración. Un libro escrito con emoción de hermano y sucesor en las mismas tareas misionales; con una prosa limpia y con aires tropicales.

Catorce ilustraciones realizan la bella presentación del libro a la vez que revelan algo de aquella vida, llevada sobre una geografía de luz y de sol.

El prologuista, en forma literariamente perfecta, enseña cómo en la Orden Dominicana se hermanan admirablemente la misión apostólica con esa otra forma de apostolado, que es la Universidad. La luz recibida en las aulas universitarias es vida en el alma del apóstol, fe en los evangelizados y caridad que une a todos en Dios.

Fr. Generoso Gutierrez, O. P.

Jose Guillen. *Cicerón*: su época, su vida y su obra (293 págs. de 22 × 15). Ed. Escelicer, S. L. Cádiz. Madrid, 1950. Ptas. 45.

Don José Guillén es un enamorado de Cicerón. Lo conoce intensa y extensamente. Fruto de ese conocimiento es el libro que ahora publica, en el

que pueden apreciarse perfectamente la silueta del gran maestro de la elocuencia y su ingente producción literaria. Nos da la vida de Cicerón, paso a paso, en su marcha ascendente ; los discursos resumidos, bien anatomizados, con el marco histórico que los envuelve o circunstancias que lo motivaron.

La bibliografía consultada es bastante completa, aunque el mejor síntoma de pleno dominio sobre la materia es el estudio directo de las obras de Cicerón, como lo van reflejando las notas al pie de cada página.

Libro conveniente a todo amante de Cicerón para mejor comprender el nervio y la cláusula rítmica de sus discursos inmortales.

E. S.

REVISTA DE REVISTAS

A. C. M. E. Gennaio-Aprile, 1953. Milano.—G. E. Barié: *Giuseppe Antonio Borgese.*—G. A. Borgese: *Della critica dantesca.*—G. A. Borgese: *Lezioni di Estetica del 2 dicembre 1952.*—G. Morpurgo Tagliabue: *G. A. Borgese e i problemi dell'arte.* D. Mattalia: *Rileggendo il "D'Annuncio" di Borgese.*—M. L. Gengaro: *G. A. Borgese.*—M. L. Gengaro: *La "poetica" di Michelangelo.*

Angelicum. Apr.-Jun. 1953.—B. Emmi: *Il Decreto Tridentino sulla Volgata nei commenti della prima polemica protestantico - cattolica.* — P. Angelo Walz, O. P. *I domenicani nel terzo periodo tridentino.* — Aldo A. Crosara: *Punti salienti della scienza economica con particolare riguardo al problema eticotecnico della moneta.*—Dr. L. Bender, O. P.: *De matrimonii forma juridica extraordinaria.*

Antonianum. Julius 1953.—P. Athanasius Recheis, O. S. B.: *Sancti Athanasii Magni doctrina de primordiis seu quomodo explicaverit Gen.* 1-3. P. Carolus Balic, O. F. M.: *Circa positiones fundamentales Joannis Duns Scoti.*—P. Luchesius Spatling, O. F. M.: *De exortu Europae.*

Archivum Fratrum Praedicatorum. Volumen XXIII. 1953.-V. J. Koudelka, O. P.: *Heinrich von Bitterfeld.*—A. Dondaine, O. P.: *Saint Pierre Martyr. Etudes.* — Th. Kaeppeli, O. P.: *Deux nouveaux ouvrages de fr. Philippe de Péra, O. P.*— R. Creytens, O. P.: *L'obligation des constitutions dominicaines d'aprés le B. Jean Dominici O. P.*--G. M. Löhr, O. P.: *Die Dominikaner an den Universitäten Erfurt und Mainz.*—G. Meersseman, O. P.: *Etudes sur les anciennes confreries dominicaines. IV. Les Milices de Jésus-Christi.*—J. Destrez et M.-D. Chenu, O. P.: *Une collection manuscrite des ouvres completes de S. Thomas d'Aquin par le roi aragonais de Naples* (1480-1493).—Th. Kaeppeli, O. P.: *Kapitelsakten der Dominikaner provinz Teutonia* (1346).—M. H. Vicaire, O. P.: *Saint Dominique en 1207. Notes critiques.*—M. A. van den Oudenrijn, O. P.: *Vita Malachiae Ghrimani ex Armenorum synaxariis.*

Biblica. Fasc. 3. 1953.—R. Loewe: *Herbert of Bosham's Commentary on Jerome's Hebrew Psalter* (III).—A. Fernández: *Sentido plenior, literal,*

tipico. espiritual.—B. Brinkmann: *Die Jungfrauengeburt und das Lukasevangelium.*—E. F. Sutcliffe: *The plenary sense as a principle of interpretation.*—P. J. Henninger: *Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Hälften?*—P. Ternant: *La Theorie d'Antioche dans le cadre des sens de l'Ecriture.* (II).

Ciudad de Dios (La). Enero-Abril, 1953.—P. Ulpiano Alvarez O. S. A.: *Invitación a San Agustín.*—P. Gabriel del Estal, O. S. A.: *Lo jurídico y lo metajurídico.*—P. Fidel Casado, O. S. A.: *El pensamiento filosófico del Beato Santiago de Viterbo.*

Die Neue Ordnung. Heft 3, 1953.—Georg Kliesch: *Zur Soziographie der Familie.*—K. A. Gotz: *François Mauriac.*—*Neuordnung des Sondereigentums.*

Divus Thomas (Piacenza). Apr.-Jun. 1953.—Neveut E., C. M.: *La vertu de pénitence.*—Piatti T., O. M. V.: *Il Cantico dei Cantici alla luce del libro di Geremia. Un enigma biblico svelato?*—Rossi G. F., C. M.: *Gli Opuscoli di S. Tommaso d'Aquino. Criteri per conoscerne l'autenticitá.* Bartolomei T. M., O. S. M.: *Le tendenze sensitive acquisite.*—Gallus T., S. J.: *Ad testimoniuñ "explicitum" S. Augustini de morte B. Virginis.*—Schiltz E., C. I. C. M.: *Utrum Virgo Maria ad caelos assumpta partes habeat in resurrectionem corporum.*—Mellone A., O. F. M.: *Il concorso delle creature nella produzione delle cose secondo Dante.*

Divus Thomas. (Freiburg). Juni, 1953. — J. F. Groner, O. P.: *Die Einordnung des Gewissens in das moralische Gesamtgefüge des Menschen.* M. Thiel, O. S. B.: *Zur Frage, ob mehrere Arten von Vernuftswesen möglich sind.*—G. Geenen, O. P.: *Une etude inedite sur le Ps. Denys et Saint Thomas.*—G. Pfaffenwimmer, C. Ss. R.: *Der Wandel im Weltbild nach Alber Mitterer.*

Ephemerides Mariologicae. 1953. Fasc. 3. — B. Prada, C. M. F.: *Las disputas teológicas de Toledo y Alcalá y el Decreto de la Inquisición Española sobre el débito.*—G. M. Keating: *The divine and spiritual Maternity of the Blessed Virgin Mary.*—M. Peinador, C. M. F.: *De triunpho B. Virginis supra mortem per ejus Assumptionem juxta bullam "Mun. Deus".*

Estudios Eclesiásticos. Julio-Septiembre, 1953. — Rabeneck, Joannes: *De principio identitatis comparatae et mysterio SS. Trinitatis secundum Concilium Lateranense IV.*—Lean, Juan: *La Eucaristía y la Parábola del Buen Pastor* (Jo, 10, 1-18).—North, Roberto: *El nuevo "santuario" de Jericó.*

Estudios Franciscanos. Mayo-Agosto, 1953.—P. Crisóstomo de Pamplona, O. F. M.: *Puntos más salientes de la Mariología Laurenciana.*—P. Carlos de Villapadierna, O. F. M.: *Contenido teológico espiritual de Jn.* 14, 20.—Juan B. Manyá, Pbro.: *¿Hacia una revisión de la Teología?*

Estudios Marianos. Volumen XIII. 1953.—*La Eucaristía, la Virgen y la Paz,* R. P. Narciso García Garcés, C. M. F.—*Relaciones entre la Santísima Virgen y la Eucaristía, a la luz del Nuevo Testamento,* R. P. Máximo Peinador, C. M. F.—*Nota sobre el simbolismo del milagro de Caná en la interpretación patrística,* R. P. Alfonso Rivera, C. M. F.—*María y la Eucaristía en la Sagrada Liturgia,* R. P. José María Bover, S. J.—*Posible intervención actual de María en el sacrificio del altar,* R. P. Jesús Solano, S. J.—*Influjo actual de María en la comunión de los fieles,* R. P. Gregorio de J. Crucificado, O. C. D.—*La comunión de la Virgen,* R. P. Luis Colomer, O. F. M.—*La reparación eucarístico-mariana,* R. P. Basilio de San Pablo, C. P.—*María y el Sacerdote,* R. P. Emilio Sauras, O. P.—*La Virgen y la Eucaristía en la Escuela Agustiniana,* R. P. Salvador Gutiérrez, O. S. A.—*Doctrina Eucarístico-Mariana del P. Juan Antonio Velázquez, S. J.* (1669), R. P. José M. Delgado, Mercedario.—*Nuestra Señora del Santísimo Sacramento, título mariano sintetizador de las relaciones de María con la Eucaristía,* R. P. Juan Arratibel, S. S. S.—*El tema mariano en los autos sacramentales,* R. P. Bernardo Monsegú, C. P.—*Duns Escoto y la bula "Ineffabilis",* R. P. Fr. Pedro de Alcántara Martínez O. F. M.—*San Lorenzo de Brindis frente a la Inmaculada Concepción,* R. P. Laureano de San Bartolomé, O. F. M. Cap.

Gregorianum. Volum. XXXIV, 3. 1953.—Tacchi Venturi P., S. J.: *L'inaugurazione della Pontificia Universitá Gregoriana* (1553).—De Broglie G., S. J.: *La vraie notion thomiste des "praeambula fidei".*—Marc A., S. J.: *L'idée de revelation.*

Manresa. Abril-Junio, 1953.—Carlos María Staehlin: *Josefina Vilaseca. Estudio de un Martirio.*—Miguel Nicoláu: *Obediencia y personalidad.*—Pedro Meseguer: *Fray Alonso de Madrid y San Ignacio de Loyola. Discusión de una posible influencia.*—José Calveras: *Guía de la contemplación mística insinuada por el P. Suárez.*—Juan Roig Gironella: *Los confines entre la Psicomística y la Teología. A propósito de la mística del superhombre.*—Ignacio Iparaguirre: *Bibliografía de ejercicios ignacianos.*

Memorie Domenicane. Aprile-Giugno, 1953. — *Il P. Enrico-Susone Denifle, O. P. (Cenni biografici e alcune lettere).*—*Iconografia di S. Pietro da Varona Martire Domenicano,* P. Venturino Alce, O. P.—*Girolamo Savonarola nel V° centenario della nascita a proposito delle opere di R. Ridolfi e di M. Ferraras,* Michele Messina.

Nouvelle Revue Theologique. Juin, 1953.—*La gratuité du surnaturel,* L. Malevez, S. J.—*La Foi, rencontre de Dieu et engagement envers Dieu, selon l'Ancien Testament,* P. Michalon, S. S.—*Quelques initiatives dans la marcha vers l'Unité Chretienne,* R. Clèment, S. J.— *L'appel de l'Amerique latine,* J. Luzzi, S. J.—*Le probleme de Jèsus,* H. Holstein, S. J.

—Juillet-Aout, 1953.—*La gratuité du surnaturel,* L. Malevez.—*Fècondation inhibé et morale catholique,* A. Snoeck, S. J.—*Etát actuel de la critique*

textuelle du Nouveau Testament, E. Massaux.—*Question et Probleme des Lieux-Saints*, Mgr B. Collin, O. F. M.—*Signification doctrinale des Actes des martyres*, A. Hamann, O. F. M.—*La doctrine sociale de l'Eglise*, V. Fallon, S. J.

Recherches de Science Religieuse. Juillet-Septembre, 1953.—Stanislas Griet: *Les trois prèmièrs Voyages de Saint Paul a Jerusalem.*—Paul Aubin: *L' «Image» dans l'Oevre de Plotin.*—Julien Aymard d'Angers: *Sénéque et le Sticisme dans le Traité de l'ordre de la Vie et des Moeurs de Julien Hayneuve, S. J.* (1639).

Revista Española de Derecho Canónico Enero-Abril, 1953.—*Deberes del Estado católico para con la religión* (Discurso pronunciado por el Cardenal Ottaviani).—*"Aperitio oris", por* D. G. Oesterle, O. S. B.—*La ley peculiar de los Institutos seculares*, por M. Cubreros de Anta, C. M. F.—*Cuestiones canónicas alrededor de la buena fe necesaria para la prescripción*, por Timoteo Urquiri, C. M. F.

Revista de Espiritualidad. Julio-Septiembre, 1953. — *Actitud fundamental frente al hombre del psicólogo y psicoterapeuta cristiano* (Discurso de S. S. Pío XII).—Germán Prado, O. S. B.: *Consummata. Modelo sublime de almas perfectas en medio del mundo.*—Isidoro de S. José, O. C. D.: *La doctrina del Angel Custodio en el Dogma, en la Teología, en el Arte y en la Espiritualidad* (Conclusión).—Baldomero Jiménez Duque, Pbro.: *La Beata Ana de San Bartolomé.*—A. Alvarez de Linera: *Sor Natalia Narischkin, Hija de la Caridad.*

Revista de Filosofía. Enero-Marzo, 1953.—Eugenio Frutos: *Los problemas de la antropología filosófica en el pensamiento actual.*—José Ignacio Alcorta: *Destino humano y ethos.*—Luis Farré: *La Filosofía en la Argentina.*—Fr. Jordán Aumann: *La belleza y la respuesta estética.*

Revista Litúrgica Argentina Pentecostés, 1953.—*Síntesis histórica de la liturgia dominical después de Pentecostés*, F. Fernández, O. S. B.—*Los Carismas: el don de lénguas*, Santiago Solla, O. S. B.—*Las Procesiones eucarísticas*, Eladio Reza, O. S. B.

Revista Portuguesa de Filosofía. Julho-Setembro, 1953.—Diamantino Martins: *O Comunismo Existencialista de M. Merleau-Ponty.*—Carlo Giacon: *¿E possivel uma Filosofia da Historia?*—Ant. de Magalhães: *Para a compreensao de Teixeira de Pascones.*—Hans Meyer: *O Valor da Moral Natural se Deus não existisse.*

Revue Biblique Avril 1953.—H. Junker: *Unité, composition et genre littéraire des psaumes IX et X.*—A. Feuillet, P. S. S.: *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique.*—A. Vagany: *Le schematisme du discours communautaire a la lumiére de la critique des sources.*—R. P. R. de Vaux:

Les grottes de Murabba'at et leurs documents.—Quelques textes hèbreux de Murabba'at.—J.-T. Milik: *Une lettre de Simeon Bar Kokhéba.*

Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques. Avril, 1953. C. Fabro: *Jaspers et Kierkegaard.*—J. Nabert: *Ontologie et criticisme dans la philosophie de Kant.*

Revue Philosophique de Louvain. Mai, 1953. — Suzanne Mansion: *Aristote, critique des Eléates.*—Franz Gregoire: *L'attitude hègeliénne devant l'existence.* — André Hayen: *Deus theologiens: Jean Duns Scot et Thomas d'Aquin.*

Revue Thomiste. 1953.—I.-M. R. Gagnebet, O. P.: *L'enseignement du magistère et le problème du surnaturel.*—H. Diepen, O. S. B.: *L'unique Seigneur Jésuschrist.*—Ch. Journet: *Vues recentes sur le sacrament de l'Ordre.*—J. Ecole: *Le problème du mal dans la philosophie de L. Lavelle.*

Rivista de Filosofía Neo-Scolastica. Maggi-Giugno, 1953.—G. Bontadini: *Ugo Spirito e la dissoluzione del problematicismo.*—A. Pupi: *L' «Ethica» di Spinoza alla luce del «Breve trattato».*—E. Bertola: *I «De Anima» del Vat. Lat.* 175.

Salesianum. Aprile-Settembre, 1953.—Eugenio Valentini, S. D. B.: *Contributo alla soluzione di un problema.*—Vincenzo Mieno, S. D. B.: *La dottrina della vocazione in S. Bernardo.*—Luigi Bogliolo, S. D. B.: *La vocazione religiosa e sacerdotale nel pensiero di S. Tommaso.*—Eugenio Valentini: *La dottrina della vocazione religiosa in un autore del primo Cinquecento.*—U. Olivero, S. D. B.: *La vocazione religiosa secondo il pensiero di Francesco Suárez.*—Domenico Bertetto, S. D. B.: *La natura e l'obbligatorietá della vocazione secondo Leonardo Lassio, S. J.*—L. P. di Domenico, S. D. B.: *Il problema della vocazione in Cornelio Alapide.*—Eugenio Valentini: *La vocazione negli Autori del sec. XVII.*—Mosé Pires, S. D. B.: *Obbligatorietá della vocazione secondo S. Alfonso.*—Luigi Bogliolo: *La vocazione nella dottrina ascetica di Antonio Rosmini.*—Domenico Bertetto: *Il pensiero e l'azione di S. Giovanni Bosco nel problema della vocazione.* Eugenio Valentini: *Vocazione e libertá.*

Scholastik. Haft III, 1953.—*Das frühe Marienbild der Westkirche unter dem Einflus des Dogmas von Chalcedon: Die vertiefte Schau der Virgomater gloriosa,* Von Heinrich Weisweiler.—*¿Ende der alten Ontologie?,* Von Arnold Wilmsen.—*Uzteilsanalyse und Seinserkenntnis,* Von Josef de Vries.

Sefarad. 1953. Fasc. 1.—José M. Millás Vallicrosa: *Un tratado anónimo de polémica contra los judíos.*—Luciano Huidobro y Francisco Cantera: *Juderías burgalesas (Beleña, Belorado).*—J. M. Solá Solé: *Una tendencia lingüística en el manuscrito de Isaías (DSIa) de Khirbet-Qumran.*—Da-

vid Romano: *El reparto del subsidio de 1282 entre las aljamas catalanas.*—Francisco Vendrell: *La actividad proselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Aragón.*

The Thomist. July, 1953.—*The disinterested love of God,* Don Gregory Stevens, O. S. B.—*Actual grace according to St. Thomas,* Mother M. C. Wheeler, R. S. C. J.—*Natural appetite,* William R. O'Connor.

Verdad y Vida. Julio-Septiembre, 1953.—Darío Cabanellas, O. F. M.: *La filosofía hispano-musulmana. Esquema para su historia.*—Luis Farré: *Vida y pensamiento de Jorge Santayana.*—Luis Colomer, O. F. M.: *Consideraciones metafísicas.*—José M.ª Rubert y Candáu: *En torno a la interpretación del ockamismo.*

Vie Spirituelle (La). Aout-Septembre, 1953.—A. Gelin: *Marie et l'Ancien Testament.*—R. Bernard: *La Revelation de l'Homme-Dieu.*—Apostolus: *Prende en charge.*—Don Divo Barsotti: *La virginité.*—S.: *Les leçons spirituelles du Sahara.*—R. Refoulé: *Bulletin de patristique.*

Zeitschrift für Katholische Theologie. 2 Heft. 1953.—Hugo Rahner: *Antenna crucis IV. Das Kreuz als Mastbaum und Antenne.*—A. Stenzel: *Cultus publicus. Ein Beitrag zum Begriff und ekklesiologischen Ort der Liturgie.*—A. J. Jungmann: *Altchristliche Gebetsordnung im Lichte des Regelbuches von En Fescha.*—P. Gaechter: *Zum Begrabnis Jesu.*

LIBROS RECIBIDOS

Analecta Gregoriana. Universitatis Gregorianae Aedes. Roma.
Il motivo della fede, da Gaetano a Suárez. Di Elios Giuseppe Mori. 1953.

Edit. Aschendorff. Gallitzinstrasse, 13. Münster (Westf) 21.
De cognitione veritatis. Textus selecti S. Thomae Aquinatis, collegit Josephus de Vries, S. J. 1953.
Alberti Magni: Operum omnium. Tomus XIX. Numerus 2, currens hujus editionis. 1952.

B. A. C. Alfonso XI, 4. Madrid.
Suma contra gentiles. Ed. bilingüe. II (último tomo). Por los PP. Pla y Martínez, O. P. 1953. Ptas. 75.
Cartas y escritos de San Francisco Javier, anotadas por el P. Félix Zubillaga, S. J. 1953. Ptas. 60.
La palabra de Cristo, por Mons. Herrera, Obispo de Málaga. Tomo I. Madrid, 1953.
San Agustín Obras. Tomo XI: *Cartas.* Trad. y notas de L. Cilleruelo, O. S. A. Ptas. 70.
San Anselmo. Obras completas. Tomo II: Versión y notas de J. Alameda, O. S. B. Ptas. 70.
Doctrina Política de Santo Tomás, por R. P. Santiago Ramírez, O. P. 1953.
Sacrae Theologiae Summa: De Verbo Incarnato, Mariología..., por los PP. Solano, Aldama, González, S. J. 1953.
Los Cuatro Evangelios, por el Rvdo. P. José M.ª Bover, S. J.

Edit. Barna Junqueras, 16. Barcelona.
La plegaria eterna, por Ramón Roquer. Ptas. 85.
Vida de San José Oriol, por Rosendo Llates.

Edit. Beauchesne. Rue de Rennes, 117. París.
Dictionaire de spiritualité. Fasc. XVI-XVII. 1953.

Edit. Coculsa. Paseo de Rosales, 48. dpdo. Madrid.
Tu Madre, por el P. Navarro, C. M. F. 1952.

Alma española, por el P. Francisco Onetti, C. M. F. 1952.

La Eucaristía en la vida religiosa, por la Redacción de «Vida Religiosa» 1953.

La unión de los pueblos, por R. P. Tomás Torre, C. M. F. 1953.

Tercera Semana de oración y estudio para Superioras Religiosas. 1952.

Semblanza espiritual del Hermano Francisco Vilajosana, por el P. Antonio M. Arranz, C. M. F.

Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Vitrubio, 16. Madrid.

Filosofía y Vida, por Juan Zaragüeta, catedrático de la Universidad de Madrid. Tomo II: Problemas y métodos. 1953.

Comentarios inéditos a la Tercera Parte de Santo Tomás. Edición preparada por el R. P. Maestro Vicente Beltrán de Heredia. Tomo II. Primera Parte: De Sacramentis. 1953.

La teoría del Estado y de la Comunidad Internacional en Francisco Suárez, por Heinrich Rommen. Trad. del alemán por Valentín García Yebra. 1951.

La dialéctica del espacio, por Roberto Saumells. Madrid.

XII Semana Bíblica Española (24-26 Septiembre 1951). *La Encíclica «Humani Generis» y otros estudios*. 1952. Madrid.

Las causas matrimoniales. Trabajos de la Cuarta Semana de Derecho Canónico de Montserrat. 1953.

Edit. **Desclee de Brouwer**. Colón de Larreátegui, 43. Bilbao.

Jesucristo, ideal del sacerdote, por Dom Columba Marmiom. Trad. de Luis Zorita Jáuregui, Pbro. 1953. Ptas. 45.

La amistad, por H. D. Noble, O. P. Trad. de A. Huguet, O. P. Pts. 14.

Límites de l'Humain. Etudes Carmelitaines. 1953.

Crise de la Metaphisique, por Max Muller.

Metaphysique du sentiment, por Th. Haecker.

Le football. Une etude psychologique, por F. J. J. Buytendik.

Gabriel Marcel et la Methodologia de l'inverifiable, por Piedro Prini.

Pureza y Virginidad, por Dietrich von Hildebrand. Versión española por A. de Miguel Miguel. 1952.

Cristianos y Cristianismo, por Gustavo Thils. Versión castellana por Gabriel de Manterola, Pbro. 1952.

La enseñanza de la moral cristiana, por Jacques Leclerq. Versión castellana por Gabriel de Manterola, Pbro. 1952.

Nietzsche ou l'histoire d'un egocentrisme athée, par J. C. Lannoy. 1952. Fr. 145.

Cómo embellecerás tu vida, por Roger Barón, 1953. Ptas. 14.

Te vas haciendo hombre, adaptación española por el M. I. Sr. D. D. José Arbeo, Maestrescuela de la S. I. C. B. de Bilbao.

Diagnósticos de la vida juvenil, por J. M. de Buck. Trad. por Rafael Goenaga, S. J. 1953. Ptas. 36.

Santa Bernardita, historia exacta de su vida interior y religiosa, por R. O. H. Petitot, O. P. 1953. Trad. por el R. P. Victoriano M. de Larrainzar, O. F. M. Cap.

Edit. Difusión. Herrea, 527. Buenos Aires (Argentina).
La Internacional Católica, por Pablo Ramella (2.ª edición).
Tomás de Aquino, la luz de París, por Amelio Luis Calori.

Edit. Dinor. Zubieta, 38. San Sebastián.
La vocación religiosa, por Jacques Leclerq. Versión castellana de Pío María Montoya, Pbro. 1952. Ptas. 40.
La santidad en el Catolicismo, por R. P. Plus, S. J. Versión castellana por Pío María de Montoya, Pbro. 1952. Ptas. 25.
Valores cristianos, por Jacques Leclerq. Versión castellana de Pío María de Montoya, Pbro. 1952. Ptas. 28.
El Espíritu Santo en la vida cristiana, por R. P. Plus, S. J. Versión castellana de Julio Belloso de Francisco, Pbro. 1953. Ptas. 35.

Editions du Cerf. 29, Boulevard Latour-Maubourg. París VII.
Initiation a la Philosophie de S. Thomas d' Aquin: Psychologie, por el P. H. D. Gardeil. 1953.

Edit. Fides. 25 est, Rue Saint-Jacques; Montreal 1 (Canadá).
Vie commune et pauvreté chez les religieux, Jean Durand, C. S. C. 1952.

Editions A. et J. Picard. 82, Rue Bonaparte. París.
Manuel d'Archeologie Egyptienne, par J. *Vandier*. Tomo I.
Manuel d'Archeologie Biblique, par A. G. Borrois. Tomo II.
Les èpoques de formation: La Prehistoire. 1952.
Manuel de Diplomatique française et pontificale: L'acte privé. Par A. de Bouard.
Manuel de Diplomatique française et pontificale. Album. (1.ª Serie) Planches I a XVII. 1949. Par A. de Bouard.
Manuel de Diplomatique française et pontificale. Album. (2.ª Serie) Planches XVIII a XXXIV. 1952. Par A. de Bouard.

Ediciones de la Revista de Teología. La Plata (Argentina).
Apuntes de espiritualidad tomista, por Manuel Gonzalo Casas.

Editions Beyaert. 8, Rue Notre Dame. Bruges (Bélgica).
Le Verbe de Vie, par Ivan Kologrivof, S. J. 1951. Fr. 84.

Edit. El Carmen. Iradier, 2. Vitoria.
Soy hija de la Iglesia, por el P. M. Eugenio del Niño Jesús, O. C. D. Trad. del francés por el P. Bernardo María de San José, O. C. D.

Edit. Fax. Zurbano, 80. Madrid.
Juventud de hoy y castidad, por Gerald Kelly, S. J. Ptas. 26.

Sugerencias filosófico-literarias, por Vicente Gar-Mar., S. J. (6.ª edición) Pesetas 60.

Pensar y ser, por José de Vries, S. J. (2.ª edición). Ptas. 40.

Josefina Vilaseca. Estudio de un martirio, por Carlos M.ª Staehlin, S. J. Pesetas 20.

Los niños por dentro, por Salvador Blanco Piñán, Pbro.

Franciscan Fathers. Portiuncula. Burlington. Wisconsin (EE. UU).

Firts Franciscan National Marian Congress in acclamation of the dogma of the Assumption. October 8-11-950.

Edit. Herder. Balmes, 26. Barcelona.

La confesión frecuente, por Benito Bauer, O. S. B. 1953. (7.ª edición).

Diccionario de Filosofía, por Walter Brugger, S. J. 1953.

Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik. P. M. Premm Vol. I. 1951. Vol. II. 1952.

Edit. Hijos de Gregorio del Amo. Paz, 4. Madrid.

Al pie de la Cruz o los dolores de María, por el R. P. Federico G. Faber (8.ª edición). 1952. Ptas. 36.

Las lecciones de la muerte, por el M. R. P. Monsabré, O. P.

Los adiós del Salvador, por el M. R. P. Monsabré. Conferencias de Nuestra Señora de París. (1890). Ptas. 10.

El amor cristiano en el matrimonio, por el M. R. P. Monsabré, O. P. Conferencias de Nuestra Señora de París. (1887). Ptas. 14.

Los avisos del otro mundo, por el M. R. P. Monsabré, O. P.

Instituto Británico. Almagro, 5. Madrid.

Bet ween Community and Society a Philosophy and Theology of the State, by Thomas Gilby. 1951.

God and the unconscius, by Victor White, O. P. 1952.

Instituto D'Etudes Medievales. Avenue Rockland. Montreal.

Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin, par L. B. Geiger, O. P. 1952.

Instituto de Estudios Políticos. P. de la Marina Española, 8. Madrid

La concentración económica en las industrias básicas españolas, por Fermín de la Sierra. 1953.

Edit. Liturgica Española. Avenida José Antonio, 581. Barcelona.

León XIII, par Fernando Hyward. Trad. del francés por José Carbonell y Gener.

Hacia un orden social más humano. Dr. Alberto Goux.

De cómo nace un libro, por José M. Virgili. 1953.

La Santa Misa en imagen y plegaria. Adaptación española por D. Manuel Rovira. 1953. Ptas. 14.

Vida del Cura de Ars, San Juan M. Bautista Vianney.

Livraria Cruz. Rua D. Diego de Souza. Braga (Portugal).
O valor teológico da liturgia, por Manuel Pinto, S. J.

Edit. Luis Gili. Córcega, 415. Barcelona.
Misal Romano Festivo, por Rvdo. Cipriano Montserrat, Pbro.

Edit. Los Linajes. Apartado 53. Soria.
El Santo Rosario y el Mensaje de Fátima, por Justo Hernández Ruiz, Presbítero. (2.ª edición). 1952.

Edit. E. Nauwelaerts. Place Cardinal Mercier, 2. Louvain (Bélgica).
Les metamorphoses de la Cité de Dieu, pour Etienne Gilson. 1952.
Jesús-Christus, par Adolph Vykopal. 1953.

Edit. O. D. E. R. Mayor, 81. Madrid.
¿Existe Dios? Por el ingeniero Mons. Pier Carlo Landucci.
Frente a la rebelión de los hijos, por P. Daniel A. Lord.
Oriente cristiano: ayer, por el P. Guillermo de Vries, S. J.

Edit. El Perpetuo Socorro. Manuel Silvela, 14. Madrid.
Josefina Vilaseca, mártir de la pureza, por el R. P. Ramón Sarabia, Redentorista. 1953. Ptas. 13.
Sangre sobre lirios, por el R. P. Jesús Faus, C. SS. R. 1953.
La España de hoy y la España de mañana, por el P. Ramón Sarabia, Redentorista. 1952. Ptas. 85.
"Piensa"..., por «Shu» (Ed. 2.ª) 1953.
La práctica del confesor, por San Alfonso M. de Ligorio.

Pía Societá San Paolo. Vía Pío X, 8. Roma.
Acta et documenta Congressus generalis de statibus perfectionis. Tom. I-II. 1950.

Edit. Publicaciones. Monasterio de Montserrat. Barcelona.
La Biblia. V. I i II de Samuel, per Dom Bonaventura Ubach.

Publicazioni Pontificio Instituto Bíblico. Piazza Pilotta 35. Roma (101)
Liber Ecclesiastae qui ab hebraeis appellatur QOHELET. Interpretatio latina edita curis Augustini Bea, S. J.

Edit. Ramón Casals. Paseo Bonanova, 104. Barcelona.
La Semana del devoto de María (8.ª ed.), por un Padre de la Congregación de Misioneros del Santísimo Redentor.
Año Sacro. Tomo I (6.ª ed.), por el Dr. D. Félix Sardá y Salvany, Presbítero. 1953. Ptas. 100.
San José. Jornadas y elogios, por José Lisbona Caballer.

Edit. Sever-Cuesta. Cantarranas, 16. Valladolid.
La filosofía del Quijote, por el P. David Rubio, O. S. A.
La eterna conjetura, por Sotero Otero del Pozo. 1952. Ptas. 14.

Stabilimento Tipográfico Editrice. Via XX Settembre, 8. Cuneo.
La Moralitá, pour Augusto Guzzo.
Germinale. Discorsi 1938-1950, pour Augusto Guzzo.

Edit. Studium de Cultura. Bailén, 19. Madrid.
Vida espiritual, por Mons. Luis M. Martínez, Arzobispo de Méjico. Pesetas 32.
El Sacerdote, misterio de amor, por Mons. Luis M. Martínez.
El loco de Nuestra Señora, por María Winowska. Ptas. 22.
Confiemos en El, por Mons. J. G. Treviño. Ptas. 22.
Teología en calderilla, por Mons. Ottokar Prohaszka.
Mujer (Diario de una madre), por Ancelle. Ptas. 22.
Almas de Oriente, por Alejandro Gallego, O. P. Ptas. 24.
Las almas tienen sed, por Dr. D. Enrique de Cabo. Ptas. 36.
Temas eternos, por Claudio Miralles Gaona. Ptas. 30.
No es éste un libro de tantos: Arte de vivir, amar y morir, por Nemesio G. Caminero y el P. Augurio Salgado, S. J.

Edit. Subirana. Puertaferrisa, 14. Barcelona.
Manual litúrgico, por Solans-Vendrell. Tomo I. 1953.

Edit. **The Catholic University of América Press.** Washington, 1.
The Richt of the State to Make discasean impedimentto marriage, by Rev. Joseph P. O'Brien. 1952.

NIHIL OBSTAT:
Fr. Albertus Colunga, O. P. Censor

IMPRIMATUR:
† *FR. FRANCISCUS BARBADO, O. P.*
Episcopus Salmantinus
7 - IX - 1953

IMPRENTA MERINO.—PALENCIA